

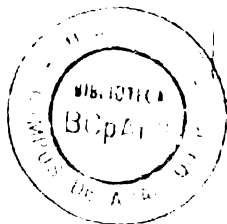
E. P. THOMPSON

A MISÉRIA DA TEORIA

ou um planetário de erros

uma crítica ao pensamento de Althusser

Tradução de
Waltensir Dutra



0300000744



ZAHAR EDITORES
RIO DE JANEIRO

Título original:
The Poverty of Theory

Tradução autorizada da primeira edição inglesa,
publicada em 1978, por The Merlin Press, de Londres, Inglaterra.

Copyright © 1978 by E.P. Thompson

Direitos reservados.
A reprodução não autorizada
desta publicação, no todo ou em parte,
constitui violação do copyright. (Lei 5.988)

Edição para o Brasil.
Não pode circular em outros países.

Capa: José Rios
Composição: Zahar Editores

1981
Direitos para a edição brasileira adquiridos por
ZAHAR EDITORES S.A.
Caixa Postal 207 ZC-00 Rio
que se reservam a propriedade desta versão
Impresso no Brasil

ÍNDICE

Agradecimentos	7
I	
A Prática do Materialismo Histórico	9
II	
Mapa do Livro	12
III	
"Mesa, Você Existe?"	13
IV	
A Epistemologia de Althusser	18
V	
Tem a História uma Teoria?	22
VI	
Os Filósofos e a História	34
VII	
Intervalo: A Lógica Histórica	47
VIII	
O Velho Bufão: Engels	62
IX	
Da Economia Política à <i>Origem das Espécies</i>	66
X	
Estrutura e Processo	82
XI	
A História como Processo	97
XII	
O Motor da História	117
XIII	
Os Ogros de Althusser	137
XIV	
O Que Falta no Planetário	158

XV	
O Termo Ausente: Experiência	180
XVI	
Teoria e “Marxismos”	201
XVII	
Autocrítica	208
Pós-Escrito	212
Notas	217

AGRADECIMENTOS

Devo agradecer a Philip Corrigan, Alan Dawley, Martin Eve, Julian Harber, Harry Magdoff, István Mészáros e a Dorothy Thompson, pelos seus comentários. Esta crítica a Althusser foi também apresentada numa reunião da MARHO, em Nova York, num encontro da *Radical America*, em Boston, e em conferências em Nova Délhi e Sussex, e agradeço ao público que me ouviu o seu apoio crítico.

Os discípulos devem aos mestres apenas uma fé e uma suspensão temporárias de seu próprio juízo, até que estejam completamente instruídos, e não uma resignação absoluta ou um cativeiro perpétuo ... que os grandes autores recebam portanto o que lhes é devido, e que também o tempo, que é o autor dos autores, não seja privado do que é seu, isto é, descobrir mais e mais a verdade.

Francis Bacon

A Razão, ou o *ratio* de tudo o que já conhecemos, não é a mesma que será quando conhecermos mais.

William Blake

Deixar o erro sem refutação é estimular a imoralidade intelectual.

Karl Marx

I

Vem crescendo, há várias décadas, a confiança que a concepção materialista da História — o primeiro filho intelectual de Marx e Engels — tem em si mesma. Como uma prática madura ("materialismo histórico") ela é talvez a mais forte disciplina derivada da tradição marxista. Mesmo durante minha própria vida como historiador — e no trabalho de meus próprios compatriotas — os avanços foram consideráveis, e constituem supostamente avanços no *conhecimento*.

Isto não equivale a dizer que esse conhecimento seja finito, ou sujeito a alguma "prova" do cientismo positivista. Nem pretende supor que o avanço tenha sido unilinear e sem problemas. Existem discordâncias profundas, e problemas complexos não só permanecem sem solução como nem mesmo foram formulados. É possível que o próprio êxito do materialismo histórico como prática tenha estimulado uma letargia conceptual, que agora está fazendo pesar sobre nós sua necessária desforra. E isto é o mais possível naquelas áreas do mundo de língua inglesa onde uma prática vigorosa do materialismo histórico foi realizada dentro de um idioma de discurso "empírico" herdado, que é reproduzido por fortes tradições educacionais e culturais.¹

Tudo isto é possível, provável mesmo. Ainda assim, não se deve exagerar a questão. Aquilo que um filósofo, com um conhecimento apenas casual da prática histórica, pode vislumbrar e rejeitar, com um irado franzir de testa, como "empirismo", pode ser de fato o resultado de árduas confrontações, ocorridas tanto nas lutas conceptuais (a definição das questões apropriadas, a elaboração de hipóteses e a exposição de atribuições ideológicas na historiografia preexistente) como nos interstícios do próprio método histórico. E a historiografia marxista, que tem agora uma presença internacional, contribuiu de maneira significativa não só para a sua própria autocrítica e amadurecimento (de maneiras *teóricas*) como também para impor (por repetidas controvérsias, muito trabalho intelectual árduo e alguma polémica) sua presença à historiografia ortodoxa: impor (no sentido de Althusser) a sua própria "problemática" — ou a de Marx — a áreas significativas da investigação histórica.

Empenhados nessas confrontações, negligenciamos, ao que suponho, nossas linhas de abastecimento teórico. Pois, no momento em que parecíamos prontos para novos avanços, fomos subitamente atacados pela retaguarda — e não uma retaguarda de “ideologia burguesa” manifesta, mas por uma que pretendia ser mais marxista do que Marx. Da parte de Louis Althusser e de seus numerosos seguidores foi desferido um ataque imoderado ao “historicismo”. Os avanços do materialismo histórico, seu suposto “conhecimento”, tinham repousado — ao que se revela — num frágil e corroído pilar epistemológico (“empirismo”); quando Althusser submeteu esse pilar a um severo interrogatório, ele estremeceu e esboroou-se em pó; e toda a empresa do materialismo histórico desabou em ruínas à sua volta. Não apenas se revela que os homens nunca “fizeram a sua própria história” (sendo apenas *Träger* ou vetores de determinações estruturais ulteriores) como também que a empresa do materialismo histórico — a consecução do conhecimento histórico — fora ilegítima desde o início, uma vez que a “verdadeira” história é incognoscível e não pode ter sua existência afirmada. Nas palavras de dois pós-althusserianos, cujo mérito é ter levado a lógica althusseriana à sua própria *reductio ad absurdum*, “a História está condenada pela natureza de seu objeto ao empirismo”. Mas o empirismo, como sabemos, é uma desacreditada manifestação da ideologia burguesa: “A despeito das pretensões empiristas de prática histórica, o objeto real da história é inacessível ao conhecimento.” Segue-se que:

O marxismo, enquanto prática teórica e política, nada ganha com suas associações com a historiografia e com a pesquisa histórica. O estudo da história não é sem valor apenas cientificamente, mas também politicamente.²

O projeto a que muitas vidas, em gerações sucessivas, se dedicaram é assim denunciado como uma ilusão (se “inocente”) e como algo pior (se não). E, ademais, materialistas históricos de minha própria geração têm tardado a tomar conhecimento da denúncia abjeta de que foram vítimas. Continuam trabalhando ao seu jeito antigo e condenado. Alguns estão ocupados demais para ter lido as acusações que lhes foram lançadas, mas os que leram parecem ter reagido de duas maneiras. Muitos olharam negligentemente para o antagonista, vendo-o como uma aparição fantasmagórica, um monstro intelectual que, se fecharem os olhos, não tardará a desaparecer. Talvez tenham razão na primeira suposição — a de que o “marxismo” althusseriano é um monstro intelectual — mas ele não desaparecerá por esse motivo. Os historiadores devem saber que as monstruosidades, se toleradas — e mesmo lisonjeadas e alimentadas — podem evidenciar uma espantosa influência e longevidade. (Afim de contas, para qualquer espírito racional, a maior parte da história das idéias é uma história de monstruosidades.) Este monstro particular (argumentarei) está agora firmemente

instalado numa determinada *couche** social, a *lumpen-intelligentsia* burguesa³: aspirantes a intelectuais, cujo preparo intelectual amadorístico os deixa desarmados ante absurdos evidentes e equívocos filosóficos elementares, e cuja inocência na *prática* intelectual os deixa prisioneiros da primeira teia de argumentação escolástica que encontram; e *burgueses* porque ainda que muitos deles *desejassem* ser "revolucionários", são eles próprios os produtos de uma determinada "conjuntura" que rompeu os circuitos entre a intelectualidade e a experiência prática (tanto em movimentos políticos reais como na segregação efetiva imposta pelas estruturas institucionais contemporâneas), e portanto são capazes de desempenhar psicodramas revolucionários *imaginários* (nos quais um suplanta o outro na adoção de posturas verbais ferozes), quando na verdade recaem numa velhíssima tradição de elitismo burguês, para a qual a teoria althusseriana está talhada sob medida. Enquanto seus antepassados eram intervencionistas políticos, eles tendem com mais freqüência a ser diversionistas (encerrados e aprisionados em seu próprio drama) ou "exilados internos".⁴ Sua importância prática continua, porém, sendo considerável na desorganização do discurso intelectual construtivo da esquerda, e na reprodução continuada da divisão elitista entre teoria e prática. Talvez, se sofrermos experiências suficientemente violentas a monstruosidade acabe desaparecendo, e muitos de seus devotos possam ser recuperados para um movimento político e intelectual sério. Mas é tempo de fazermos alguma força nesse sentido.

A outra reação comumente encontrada entre os materialistas históricos é mais criticável — a de cumplicidade. Têm uma visão superficial do marxismo althusseriano e não o compreendem inteiramente (e nem gostam do que compreendem), mas o aceitam, como "um" marxismo. Não se pode esperar que os filósofos compreendam a história (ou a antropologia, ou a literatura, ou a sociologia) mas Althusser é um filósofo, agindo em seu próprio terreno. E algum rigor conceptual é sem dúvida necessário; quem sabe poderíamos até mesmo utilizar certos pontos ("superdeterminação", "instâncias")? Afinal, somos todos marxistas. Desta maneira, uma espécie de compromisso tácito é negociado, embora a maior parte da negociação seja feita de silêncio, e *toda* a negociação consista em ceder terreno a Althusser. Pois Althusser nunca se dispôs a qualquer tipo de compromisso e certamente não com o "historicismo", o "humanismo" e o "empirismo".

Isto é censurável porque é carante de escrúpulos no que se refere à teoria. Althusser e seus acólitos questionam, centralmente, o próprio materialismo histórico. Não pretendem modificá-lo, mas deslocá-lo. Em troca, oferecem um teorismo a-histórico que, ao primeiro exame, revela-se um idealismo. Como então é possível coexistirem os dois numa única tradição?

* Camada. Em francês no original. (N. do E.)

Ou uma modificação muito extraordinária vem ocorrendo, nos últimos anos, na tradição marxista; ou esta está agora se dividindo em duas — ou várias — partes. O que está sendo ameaçado — o que é agora ativamente rejeitado — é toda a tradição de análise marxista histórica e política substantivas, e o conhecimento que vem proporcionando (ainda que provisório). E se, (como suponho), o marxismo althusseriano não é apenas um idealismo, mas tem muitos dos atributos de uma *teologia*, então o que está em jogo, dentro da tradição marxista, é a defesa da própria razão.

II

Vou apresentar, de início, um mapa de onde quero chegar já que haverá inevitavelmente certos desvios, e um recuo sobre minhas próprias pegadas. Vou dirigir minha atenção principalmente para Althusser — e para os textos formativos críticos, *A favor de Marx* e *Ler O Capital** — sem gastar tempo com sua numerosa ^{outra} prole. É certo que grande parte desta renega seu mestre, e que outra é influenciada apenas em certas áreas de seu pensamento. Espero, porém, que alguns de meus argumentos gerais (em particular sobre “empirismo” e “moralismo”) possam ser vistos como incluindo também esses rebentos. Peço desculpas por essa negligência, mas a vida é demasiado curta para ir atrás (por exemplo) de Hindess e Hirst em cada uma de suas tocas teóricas. Também não descerei à liça contra um adversário mais formidável, Poulantzas, o qual — com Althusser — repetidamente deixa de compreender as categorias *históricas* (de classe, ideologia, etc.) empregadas por Marx. Em outra oportunidade, talvez. Vamos ficar agora com o Aristóteles do novo idealismo marxista.

Questionarei as proposições seguintes e as examinarei em sequência. (1) A epistemologia de Althusser é derivativa de um tipo limitado de processo acadêmico de aprendizagem, e não tem validade geral; (2) em consequência, não tem a categoria (nem um meio de “tratar”) da “experiência” (ou a influência do ser social sobre a consciência social); por isso, falsifica o “diálogo” com a evidência empírica inerente à produção do conhecimento e à prática do próprio Marx, incidindo portanto, continuamente, em modos de pensar que a tradição marxista chama de “idealistas”; (3) em particular, confunde o necessário diálogo empírico com o *empirismo*, e faz consistentemente uma representação falsa (de formas as mais ingênuas) da

* As citações de *Reading capital* (*Lire le capital*) e *For Marx* (*Pour Marx*) serão feitas segundo as traduções brasileiras, *Ler o capital* (2 vols., 1979), de Nathanael C. Caixeiro, e *A favor de Marx* (2ª ed., 1979), de Dirceu Lindoso, publicadas por esta editora, e abreviadas aqui como LC e AFM, respectivamente. (N. do T.)

prática do materialismo histórico (inclusive a própria prática de Marx); (4) a resultante crítica do "historismo" é em certos pontos *idêntica* à crítica especificamente antimarxista do historicismo (tal como representada por Popper), embora seus autores delas derivem conclusões opostas.

Esse argumento nos desviará um pouco de nosso caminho. Proporei então: (5) o estruturalismo de Althusser é um estruturalismo de estase, desviando-se do método histórico do próprio Marx; (6) portanto, o universo conceptual de Althusser não tem categorias adequadas para explicar a contradição ou mudança — ou luta de classes; (7) essas debilidades críticas explicam por que Althusser tem de se calar (ou ser evasivo) quanto a outras categorias importantes, entre as quais a de "econômico" e a de "necessidades"; (8) segue-se, disto que Althusser (e sua progênie) se vêem incapazes de lidar, exceto da maneira mais abstrata e teórica, com questões de valor, cultura — e teoria política.

Quando essas proposições elementares estiverem estabelecidas (ou, como diria Althusser, "provadas") poderemos então afastar-nos um pouco de toda essa estrutura complexa e sofística. Podemos mesmo tentar outro tipo de "leitura" de suas palavras. E, se não estivermos exaustos, podemos propor algumas questões de tipo diferente: como essa extraordinária fratura ocorreu na tradição marxista? Como devemos entender o estruturalismo althusseriano, não na avaliação que faz de si mesmo como "ciência", mas *como ideologia*? Quais foram as condições específicas para a gênese e maturação dessa ideologia e sua rápida reprodução no Ocidente? E qual a significação política desse desmedido ataque ao materialismo histórico?

III

Início minha argumentação com uma evidente desvantagem. Poucos espetáculos seriam mais ridículos do que o de um historiador inglês — e além do mais, um historiador que se acusa abertamente de práticas empíricas — procurando oferecer correções epistemológicas a um rigoroso filósofo parisiense.

Posso sentir, contemplando o papel à minha frente, as faces obscuras de um público em expectativa, mal podendo conter sua crescente hilaridade. Não pretendo satisfazê-lo. Não compreendo as proposições de Althusser sobre a relação entre o "mundo real" e o "conhecimento" e, portanto, não me posso expor numa discussão das mesmas.

É certo que *tenho* compreendê-las. Através de todo o *Pour Marx*, a questão de como essas "matérias-primas" do mundo real chegam ao laboratório da prática teórica (para serem processadas de acordo com as Generalidades I, II e III) clama por uma resposta. Mas a oportunidade passa em

branco. Voltando-nos para *Lire le Capital*, aprendemos, com crescente expectativa, que agora, finalmente, uma resposta será dada. Em lugar disto, nos é dado um anticlímax. Suportamos, primeiro, um certo tédio e mais exasperação, à medida que uma condenação ritual contra o "empirismo" é empreendida: mesmo um espírito destituído de rigor filosófico não deixará de perceber que Althusser continuamente confunde e combina o modo (ou técnicas) empírico de investigação com a formação ideológica, inteiramente diferente, o *empirismo*, e, além do mais, simplifica suas próprias polêmicas caricaturando até mesmo esse "empirismo" e atribuindo-lhe, indiscriminada e erroneamente, processos "essencialistas" de abstração.⁵ Mas, finalmente, depois de cinquenta páginas, chegamos — a quê?

Podemos dizer então que o mecanismo de produção do efeito de conhecimento tem a ver com o mecanismo que sustenta o jogo das formas de ordem no discurso científico da demonstração. (LC, 72/1)

Trinta e uma palavras. E o resto é silêncio.

Se bem entendo estas palavras, elas me parecem vergonhosas. Fizem-nos seguir todo esse caminho apenas para nos oferecer uma repetição, em termos novos, da questão original. Os efeitos de conhecimento chegam, na forma de "matérias-primas" (Generalidades I, que já são artefatos da cultura, com uma maior ou menor impureza ideológica), obedientemente como "o discurso científico da prova" exige. Devo explicar minha objeção, e, primeiro, qual *não* é a minha objeção.

Não faço restrições ao fato de que Althusser não oferece "garantias" de uma identidade entre o objeto "real" e sua representação conceptual. Essa garantia formal seria provavelmente de eficácia duvidosa: mesmo um conhecimento casual de filosofia sugere que tais garantias têm um curto prazo de validade e encerram muitas cláusulas em letra pequena que isentam o autor de qualquer responsabilidade. Também não faço restrições ao fato de ter Althusser abandonado o terreno enfadonho de procurar elucidar uma correspondência ponto por ponto entre tal acontecimento ou objeto material "real" e tal percepção/intuição/impressão sensória/conceito. Talvez tivesse sido mais honesto se tivesse confessado francamente que, fazendo isto, estava também abandonando algumas das proposições de Lenin no *Materialismo e Empírio-Crítica* — mas ele evidencia um respeito religioso até pela menor das sílabas de Lenin.⁶ E certamente poderia ter confessado que, alterando suas bases, estava *seguindo*, e não criando moda filosófica.

Nos velhos tempos (supõe-se) quando o filósofo, trabalhando à luz da lâmpada em seu estúdio, chegava a essa altura de sua argumentação, pousava a pena e olhava em volta, à procura de um objeto no mundo real para interrogar. Comumente esse objeto era o que estava mais à mão: a

mesa em que escrevia. “Mesa”, dizia ele, “como posso saber que existes e, se existes, como sei que meu conceito, mesa, representa a tua existência real?” A mesa sustentaria seu olhar sem pestanejar, e por sua vez interrogaria o filósofo. Era uma conversa difícil e, dependendo de quem saísse vitorioso do confronto, o filósofo se classificaria como idealista ou materialista. Ou é o que podemos supor, dada a frequência com que as mesas aparecem! Hoje, em vez disto, o filósofo interroga a palavra: um artefato lingüístico que já encontra pronto, com uma gênese social imprecisa e *com uma história*.

E aqui começo a encontrar termos para minha objeção. A primeira é que Althusser interroga essa palavra (ou essa “matéria-prima”, ou esse “efeito de conhecimento”) com demasiada brevidade. Ela existe apenas para ser trabalhada pela prática teórica (Generalidades II) até a conceitualização estrutural ou conhecimento concreto (Generalidades III). Althusser é tão sucinto em relação à lingüística e à sociologia do conhecimento quanto em relação à história ou antropologia. Sua matéria-prima (objeto do conhecimento) é uma substância inerte, complacente, sem inércia ou energia próprias, esperando passivamente sua manufatura em conhecimento. Pode conter grosseiras impurezas ideológicas, é certo, mas estas podem ser expurgadas no alambique da prática teórica.

Em segundo lugar, essa matéria-prima parece apresentar-se para o processamento como fatos mentais separados (fatos, *idées reçues*, conceitos banais): e também se apresenta com cautela. Não desejo agora brincar com as sérias dificuldades encontradas pelos filósofos nessa crítica área epistemológica. Uma vez que todo filósofo se defronta com elas, devo acreditar que são realmente imensas. E, a esse nível, não posso pretender acrescentar nada que contribua para clarificá-las. Mas um historiador de tradição marxista tem o direito de lembrar a um filósofo marxista que os historiadores também se ocupam, em sua prática cotidiana, da formação da consciência social e de suas tensões. Nossa observação raramente é singular: esse objeto do conhecimento, esse fato, esse conceito complexo. Nossa preocupação, mais comumente, é com múltiplas evidências, cuja inter-relação é, inclusive, objeto de nossa investigação. Ou, se isolamos a evidência singular para um exame à parte, ela não permanece submissa, como a mesa, ao interrogatório: agita-se, nesse meio tempo, ante nossos olhos. Essa agitação, esses acontecimentos, se estão dentro do “ser social”, com frequência parecem chocar-se, lançar-se sobre, romper-se contra a consciência social existente. Propõem novos problemas e, acima de tudo, dão origem continuamente à *experiência* — uma categoria que, por mais imperfeita que seja, é indispensável ao historiador, já que compreende a resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento.

Talvez se pudesse argumentar que a experiência é realmente um nível muito inferior de mentação; que ela só pode produzir o mais grosseiro "senso comum", "matéria-prima" ideologicamente contaminada, que dificilmente se qualificaria para ingresso no laboratório de Generalidades I. Não creio que seja assim — pelo contrário, considero tal suposição como uma ilusão muito característica dos intelectuais, que supõem que os comuns mortais são estúpidos. Em minha opinião, a verdade é mais nuançada: a experiência é válida e efetiva, mas dentro de determinados limites: o agricultor "conhece" suas estações, o marinheiro "conhece" seus mares, mas ambos permanecem mistificados em relação à monarquia e à cosmologia.

Mas a questão que temos imediatamente à nossa frente não é a dos limites da experiência, mas a maneira de alcançá-la, ou produzi-la. A experiência surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento. Surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo. Se tivermos de empregar a (difícil) noção de que o ser social determina a consciência social, como iremos supor que isto se dá? Certamente não iremos supor que o "ser" está aqui, como uma materialidade grosseira da qual toda idealidade foi abstraída, e que a "consciência" (como idealidade abstrata) está ali.⁷ Pois não podemos conceber nenhuma forma de ser social independentemente de seus conceitos e expectativas organizadores, nem poderia o ser social reproduzir-se por um único dia sem o pensamento. O que queremos dizer é que ocorrem mudanças no ser social que dão origem a *experiência* modificada; e essa experiência é *determinante*, no sentido de que exerce pressões sobre a consciência social existente, propõe novas questões e proporciona grande parte do material sobre o qual se desenvolvem os exercícios intelectuais mais elaborados.⁸ A experiência, ao que se supõe, constitui uma parte da matéria-prima oferecida aos processos do discurso científico da demonstração. E mesmo alguns intelectuais atuantes sofreram, eles próprios, experiências.

A experiência, portanto, não chega obedientemente, da maneira proposta por Althusser. Suspeita-se aqui a presença de uma noção muito definhada de conhecimento. Ofereceu-nos ele menos uma epistemologia que leva em conta os movimentos formativos reais da consciência do que uma descrição de certos procedimentos da vida acadêmica. Abandonou o estúdio iluminado por uma lâmpada e interrompeu o diálogo com uma mesa exausta: está agora nos limites da École Normale Supérieure. Os dados chegaram, obedientemente processados por graduados e por assistentes de pesquisa, num nível bastante inferior de desenvolvimento conceptual (G I), foram interrogados e separados em categorias por um rigoroso seminário de professores aspirantes (G II), e os G III estão na iminência de subir à tribuna e propor as conclusões do conhecimento concreto.

Mas fora dos recintos da universidade, outro tipo de produção de conhecimento se processa o tempo todo. Concordo em que nem sempre é rigoroso. Não sou indiferente aos valores intelectuais nem inconsciente da dificuldade de se chegar a eles. Mas devo lembrar a um filósofo marxista que conhecimentos se formaram, e ainda se formam, fora dos procedimentos acadêmicos. E tampouco eles têm sido, no teste da prática, desprezíveis. Ajudaram homens e mulheres a trabalhar os campos, a construir casas, a manter complicadas organizações sociais, e mesmo, ocasionalmente, a questionar eficazmente as conclusões do pensamento acadêmico.

E isto não é tudo. A explicação de Althusser também deixa de lado a força propulsora do “mundo real”, espontaneamente e sem nenhuma cerimônia, propondo aos filósofos questões até então inarticuladas. A experiência não espera discretamente, fora de seus gabinetes, o momento em que o discurso da demonstração convocará a sua presença. A experiência entra sem bater à porta e anuncia mortes, crises de subsistência, guerra de trincheira, desemprego, inflação, genocídio. Pessoas estão famintas: seus sobreviventes têm novos modos de pensar em relação ao mercado. Pessoas são presas: na prisão, pensam de modo diverso sobre as leis. Frente a essas experiências gerais, velhos sistemas conceptuais podem desmoronar e novas problemáticas podem insistir em impor sua presença. Essa apresentação imperativa de efeitos do conhecimento não está prevista na epistemologia de Althusser, que é a de um recipiente — um fabricante que não se preocupa com a gênese de sua matéria-prima, desde que ela chegue a tempo.

O que Althusser negligencia é o *diálogo* entre o ser social e a consciência social. Obviamente, esse diálogo se processa em ambas as direções. Se o ser social não é uma mesa inerte que não pode refutar um filósofo com suas pernas, tampouco a consciência social é um recipiente passivo de “reflexões” daquela mesa. Evidentemente a consciência, seja como cultura não autoconsciente, ou como mito, ou como ciência, ou lei, ou ideologia articulada, atua de volta sobre o ser, por sua vez: assim como o ser é pensado, também o pensamento é vivido — as pessoas podem, dentro de limites, *viver* as expectativas sociais ou sexuais que lhes são impostas pelas categorias conceptuais dominantes.

Foi hábito entre os marxistas — na verdade chegou a ser considerado uma prioridade metodológica característica do marxismo — ressaltar as pressões determinantes do ser sobre a consciência, embora nos últimos anos uma grande parte do “marxismo ocidental” tenha feito o diálogo pensar de novo, acentuadamente, no sentido da dominação ideológica. Essa questão difícil, com que muitos de nós freqüentemente nos ocupamos, pode ser deixada de lado no momento; de qualquer modo, ela é mais proveitosamente resolvida pela análise histórica e cultural do que por pronunciamentos teóricos. Se ressaltai o primeiro interlocutor do diálogo, mais que o segundo, é porque Althusser quase nada tem a dizer sobre ele — e

se recusa a dar ouvidos às exposições dos historiadores ou antropólogos que têm algo a dizer. Seu silêncio, no caso, é tanto culposos como necessário aos seus propósitos. É uma consequência de sua determinação anterior de fechar qualquer brecha, por menor que seja, pela qual o "empirismo" possa penetrar.

IV

Façamos um resumo. A "epistemologia" de Althusser baseia-se numa exposição dos procedimentos teóricos que é em todos os pontos derivada não só de disciplinas intelectuais acadêmicas, mas de *uma* (e no máximo, três) disciplina altamente especializada.⁹ A disciplina é, obviamente, a sua própria: a filosofia. Mas a filosofia de uma tradição cartesiana de exegese lógica específica, marcada em sua origem pelas pressões da teologia católica, modificada pelo monismo de Spinoza (cuja influência satura a obra de Althusser¹⁰), e caracterizada, em sua conclusão, por um diálogo parisiense entre a fenomenologia, o existencialismo e o marxismo. Assim, os procedimentos de que deriva uma "epistemologia" não são os da "filosofia" em geral, mas de um determinado momento de sua presença. Não há razão para que os filósofos devam necessariamente identificar seus próprios procedimentos com os de todos os outros tipos de produção de conhecimento, e muitos fizeram penosos esforços para estabelecer distinções. Trata-se de uma confusão elementar, uma função do imperialismo acadêmico e uma tendência bastante fácil de corrigir. E que tem sido, com frequência, corrigida.

Mas não por Althusser. Pelo contrário, ele transforma numa virtude seu próprio imperialismo teórico. A peculiaridade de certos ramos da filosofia e da matemática é a de serem, num grau incomum, fechados em si mesmos e auto-reprodutores: a lógica e a quantidade examinam seus próprios materiais, seus próprios procedimentos. Isto é o que Althusser nos oferece como um paradigma dos verdadeiros procedimentos da *Teoria*: G II (prática teórica) age sobre G I para produzir G III. A "verdade" potencial dos materiais em G I, apesar de todas as impurezas ideológicas, é assegurada por um monismo spinozista oculto (*idea vera debet cum suo ideato convenire*): uma idéia verdadeira deve concordar com seu original na natureza, ou, nos termos althusserianos, G I não se apresentaria se não correspondesse ao "real". É tarefa dos procedimentos científicos de G II purificar G I de misturas ideológicas, e produzir *conhecimento* (G III), que, em sua coerência teórica, encerra suas próprias garantias (*veritas norma sui et falsi* — a verdade é o critério tanto de si mesma como da falsidade). Num breve aparte, Althusser admite que G II possa, em certas disciplinas, seguir procedimentos um

pouco diferentes: o discurso da demonstração pode até mesmo ser realizado em forma de experimento. É a sua única concessão: as Generalidades II (admite) "mereceriam, evidentemente, um exame mais profundo que não posso empreender aqui".¹¹ E realmente merece. Pois um tal exame, se realizado escrupulosamente, teria revelado a contínua, deliberada e teoricamente crucial confusão de Althusser entre "empirismo" (isto é, o positivismo filosófico e tudo o que lhe é afim) e o modo empírico da prática intelectual.

Essa questão está próxima da questão do "historicismo" (assunto em que tenho um interesse declarado), e por isso não posso despachá-la tão depressa. As Generalidades I incluem aqueles fatos mentais habitualmente chamados de "fatos" ou "evidências". "Contrariamente às ilusões ideológicas (...) do empirismo ou do sensualismo" (nos diz Althusser) esses "fatos" não são singulares ou concretos: já são "conceitos (...) de natureza ideológica." (AFM, 60). A tarefa de qualquer ciência¹² consiste em "*elaborar seus próprios fatos científicos*, através de uma crítica dos '*fatos*' ideológicos elaborados por uma prática teórica ideológica anterior":

Elaborar os seus próprios "fatos" específicos é, ao mesmo tempo, elaborar a sua própria "teoria", pois o fato científico — e não o assim chamado fenômeno puro — só é identificado no campo de uma prática teórica. (AFM, 160)

Esse trabalho de "*elaborar os seus próprios fatos*" a partir de matéria-prima de conceitos ideológicos preexistentes é feito pelas Generalidades II, que é o corpo elaborador dos conceitos e procedimentos da disciplina em questão. Admite-se a existência de "dificuldades" no modo de operação de G II, mas tais dificuldades ficam sem exame ("contentemo-nos, sem entrar na dialética desse trabalho teórico, com as indicações esquemáticas." (AFM, 161)).

Isto é prudente, pois as dificuldades são substanciais. Uma delas é a seguinte: como chega o conhecimento a modificar-se, ou a avançar? Se a matéria-prima, ou a evidência (G I), apresentada a uma ciência (G II) já está fixada dentro de um determinado campo ideológico — e se G I é o *único* caminho (ainda que obscuro) pelo qual o mundo da realidade material e social pode entrar (uma entrada ideológica e envergonhada) nos laboratórios da Teoria, então não é possível compreender por que meios G II pode realizar qualquer crítica relevante ou realista das impurezas ideológicas que lhe são apresentadas. Em suma, o esquema de Althusser ou nos mostra como as ilusões ideológicas podem se auto-reproduzir interminavelmente (ou evoluir de maneiras aberrante ou fortuita), ou então nos propõe (com Spinoza) que os procedimentos teóricos *em si mesmos* podem refinar as impurezas ideológicas dos materiais dados apenas através do discurso científico da comprovação; ou, finalmente, propõe uma Idéia Marxista sempre imanente e preexistente fora do mundo material e social (Idéia

da qual este mundo é um “efeito”). Althusser apresenta alternadamente a segunda e a terceira proposições, embora seu trabalho seja de fato uma demonstração da primeira.

Mas podemos deixar de lado esta dificuldade, já que seria cruel interrogar com muito rigor uma Generalidade que nos foi oferecida apenas com “indicações esquemáticas”. É possível que Althusser esteja descrevendo procedimentos adequados a certos tipos de exercício de lógica: examinamos (digamos) um trecho de um texto de Rousseau (G I): os usos das palavras e a consistência da lógica são examinados de acordo com rigorosos procedimentos críticos ou filosóficos (G II); e chegamos a um “conhecimento” (G III), que pode ser útil (e, nos termos de sua própria disciplina, “verdadeiro”), mas que é antes crítico do que substantivo. Confundir esses procedimentos (adequados dentro de seus próprios limites) com todos os processos de produção de conhecimento é o tipo de erro elementar que (suporíamos) só poderia ser cometido por alunos em princípio de carreira, habituados a comparecer a seminários de crítica textual desse tipo, e mais aprendizes do que praticantes de sua disciplina. Ainda não chegaram àqueles outros procedimentos (igualmente difíceis) de pesquisa, experimentação e de apropriação intelectual do mundo real, sem os quais os procedimentos críticos secundários (embora importantes) não teriam significado nem existência.

Na área de produção de conhecimento que é de longe a maior, um tipo de diálogo muito diferente está em curso. Não é verdade que a evidência, ou “fatos”, sob investigação cheguem sempre (como G I) numa forma já ideológica. Nas ciências experimentais há procedimentos extremamente elaborados, adequados a cada disciplina, e destinados a assegurar que isso não aconteça. (Não estamos, é claro, dizendo que os fatos científicos “revelam” seus próprios “significados” independentemente da organização conceptual). É de importância central para todas as outras disciplinas aplicadas (nas “ciências sociais” e “humanidades”) que se desenvolvam procedimentos similares, ainda que sejam necessariamente menos exatos e mais sujeitos às determinações ideológicas. A diferença entre uma disciplina intelectual madura e uma formação meramente ideológica (teologia, astrologia, certas partes da sociologia burguesa e do marxismo stalinista ortodoxo — e talvez do estruturalismo althusseriano) está exatamente nesses procedimentos e controles; pois se o objeto do conhecimento consistisse apenas de “fatos” ideológicos elaborados pelos próprios procedimentos dessa disciplina, então não haveria nunca uma maneira de confirmar ou refutar qualquer proposição: não poderia haver um tribunal de recursos científico ou disciplinar.

O absurdo de Althusser está no modo idealista de suas construções teóricas. Seu pensamento é filho do determinismo econômico fascinado pelo idealismo teórico. Postula (mas não procura “provar” ou “garantir”) a

existência da realidade material: aceitaremos esse ponto. Postula também a existência de um mundo ("externo") material da realidade social, cuja organização determinada é sempre, em última instância, "econômica"; a prova disto está não na obra de Althusser — nem seria razoável pedir essa demonstração na obra de um filósofo — mas na obra madura de Marx. Esse trabalho já chega pronto ao início da investigação de Althusser, como um conhecimento concreto, embora um conhecimento nem sempre cômico de sua própria prática teórica. É tarefa de Althusser realçar o conhecimento que ele tem de si mesmo, bem como rejeitar várias impurezas ideológicas que cresceram nos silêncios de seus interstícios. Assim, um conhecimento dado (a obra de Marx) conforma os procedimentos de Althusser em cada um dos três níveis de sua hierarquia: a obra de Marx chega como "matéria-prima" — por mais elaborada que seja — em G I; é interrogada e processada (G II) de acordo com princípios de "ciência" derivados de seus *aperçus* maduros, suposições tácitas, metodologias implícitas, etc.; e o resultado é confirmar e reforçar o conhecimento concreto (G III) que as partes aprovadas da obra de Marx já anunciam.

Não parece necessário insistir em que esse procedimento é totalmente autoconfirmador. Ele se movimenta dentro do círculo não só de sua própria problemática, mas também de procedimentos autopropetuosos e auto-elaboradores. Esta é (aos olhos de Althusser e seus seguidores) exatamente a virtude dessa prática teórica. É um sistema fechado dentro do qual os conceitos circulam interminavelmente, reconhecem-se e interrogam-se mutuamente, e a intensidade de sua repetitiva vida introversiva é erroneamente tomada por uma "ciência". Essa "ciência" é então projetada de volta sobre a obra de Marx — sugere-se que seus procedimentos eram da mesma ordem, e que depois do milagre da "cesura epistemológica" (uma concepção imaculada que não exigiu nenhuma fecundação empírica vulgar) tudo se seguiu em termos da elaboração do pensamento e de sua organização estrutural.

Será possível resumir numa palavra tudo o que precede? Essa palavra designa um círculo. Uma leitura filosófica de *O Capital* só é possível como aplicação do que constitui o próprio objeto de nossa reflexão: a filosofia de Marx. Esse círculo só é possível epistemologicamente pela existência da filosofia de Marx nas obras do marxismo. (LC, 34/1).

Para facilitar o "discurso da comprovação", voltamos a certos trechos de Marx, mas agora como matéria-prima (G I): a mão se estende por toda a obra "imatura" de Marx, quase todas as obras de Engels, aquelas passagens da obra madura de Marx que exemplificam a prática do materialismo histórico, a correspondência entre Marx e Engels (que nos leva diretamente ao seu laboratório e nos mostra seus métodos), e a maior do próprio *O Capital* ("ilustrações"); mas, por entre os dedos da mão, é possível espreitar frases

de Marx fora do contexto, “silêncios”, e mediações subarticuladas, que são podadas e disciplinadas até que se conformem à auto-suficiência da prática teórica. É claro: se as questões são propostas dessa maneira e se o material é interrogado deste modo, já com as suas respostas ensaiadas, e podendo responder a essas perguntas e não a outras, podemos esperar que oferecerá ao interrogante uma submissa obediência.

Este modo de pensar é *exatamente* aquele que foi geralmente chamado, na tradição marxista, de idealismo. Tal idealismo consiste não em postular ou negar o primado de um mundo material ulterior, mas um universo conceptual autogerador que impõe sua própria idealidade aos fenômenos da existência material e social, em lugar de se empenhar num diálogo contínuo com os mesmos. Se há um “marxismo” do mundo contemporâneo, que Marx ou Engels reconheceriam imediatamente como um idealismo, é o estruturalismo althusseriano.¹³ A categoria ganhou uma primazia sobre seu referente material; a estrutura conceptual paira sobre o ser social e o domina.]

V

Não pretendo contrapor, ao paradigma da produção do conhecimento proposto por Althusser, um paradigma universal, alternativo, de minha autoria. Vou acompanhar Althusser um pouco mais, em sua incursão pela minha própria disciplina. Não é fácil fazê-lo sem perder a calma, uma vez que as suas repetidas referências à história e ao “historicismo” evidenciam seu imperialismo teórico em suas mais arrogantes formas. Seus comentários, em sua totalidade, não revelam nem conhecimento nem compreensão dos procedimentos históricos; isto é, dos procedimentos que fazem da “história” uma *disciplina* e não um palavrório de afirmações ideológicas alternativas; procedimentos que lhe proporcionam seu próprio discurso relevante de comprovação.

Mas sejamos frios. Abordemos esse problema não em seus subúrbios (o que os historiadores *acreditam* fazer ao consultar e argumentar sobre “evidência”), mas na própria cidadela: a noção que tem Althusser de Teoria. Se pudermos tomar aquela cidadela imperial, altaneira e encastelada (e absurda), então pouparemos nossas energias das escaramuças no terreno circundante. A posição cairá em nossas mãos.

A história (diz-nos Althusser) “não mais existe, a não ser (...) como ‘aplicação’ de uma teoria (...) que a rigor não existe”. As “‘aplicações’ da teoria da história se fazem de certo modo no dorso dessa teoria ausente, e se tomam naturalmente por ela”. Essa “teoria ausente” depende de “esboços de teoria mais ou menos ideológicos”:

Devemos encarar a sério o fato de que a teoria da história, no sentido rigoroso, não existe, ou que só existe para os historiadores, que os conceitos de história existentes são, pois, no mais das vezes conceitos "empíricos" mais ou menos à procura do fundamento teórico — "empíricos", isto é, fortemente mestiçados com uma ideologia que se dissimula sob as suas "evidências". É o caso dos melhores historiadores que se distinguem precisamente dos demais por sua preocupação teórica, mas que procuram a teoria num nível em que ela não se pode encontrar, no nível da metodologia histórica, que não pode definir-se fora da teoria que a fundamenta. (LC 51/II)

Vamos fazer um momento de pausa para observar algo estranho. Existe há 50 anos ou mais (muito mais, se nos lembrarmos de Engels e Marx) uma historiografia marxista que, como já observei, tem hoje uma presença internacional. É curioso, portanto, que todos esses historiadores (inclusive, ao que supomos, um ou dois que Althusser colocaria entre "os melhores") tenham operado durante todas essas décadas sem qualquer teoria. Porque eles acreditavam que sua teoria era, exatamente, derivada em parte de Marx; ou seja, daquilo que Althusser designaria como Teoria. Isto é, os conceitos críticos empregados por esses historiadores, cotidianamente, em sua prática, incluíam os de exploração, luta de classes, classe, determinismo, ideologia e de feudalismo e capitalismo como modos de produção, etc. etc., — conceitos derivados de uma tradição teórica marxista e por ela validados.

Isto é estranho. Os historiadores não têm teoria. Os historiadores marxistas tampouco têm teoria. A Teoria Histórica, portanto, deve ser algo diferente da teoria histórica marxista.

Mas retomemos nosso exame da cidadela. Devemos escalar penhasco após penhasco até alcançar o cume. A teoria não pode ser encontrada "ao nível" da prática histórica, seja marxista ou não. *Excelsior!*

A verdade da história não pode ser lida em seu discurso manifesto, porque o texto da história não é um texto em que fale uma voz (o Logos) mas a inaudível e ilegível anotação dos efeitos de uma estrutura de estruturas. (LC, 15-16/1.)

Não são muitos os historiadores que supõem que o "discurso manifesto" da história revela voluntariamente uma "verdade", nem que o Logos está murmurando em seus ouvidos. Mesmo assim, a antítese formulada por Althusser é um tanto imprópria. "Inaudível e ilegível"? Não totalmente. "Anotação dos efeitos"? Talvez: como metáfora poderíamos deixar isso passar, mas não é esta uma metáfora que leva precisamente àquela noção da abstração de uma essência "do real que a contém e a encerra, ocultando-a" que Althusser, num estado de espírito diferente, critica como a marca distintiva do "empirismo"? (Ver LC, 36/1) "Dos efeitos de uma estrutura das estruturas"? Onde, então, está situada essa "estrutura das es-

truturas", se não está sujeita a qualquer investigação "empírica" e também (lembramos) se situa fora do "nível" da metodologia histórica? E, se pudermos fazer uma pergunta vulgar: está essa "estrutura das estruturas" *ali*, mergulhada nos acontecimentos da história, ou está em algum outro lugar — por exemplo, um Logos que fala, não a partir do texto da história, mas de alguma cabeça filosófica?

A questão é irrelevante, diz Althusser; pior ainda, é imprópria, é culposa: nasce de uma problemática burguesa e empirista. Dizer que a estrutura poderia ser revelada pelos procedimentos da investigação histórica não tem sentido, porque tudo o que podemos conhecer da história são certas representações conceptuais: Generalidades I impuras. Portanto, a "verdade" histórica só pode ser revelada dentro da própria teoria, pelos procedimentos teóricos ("o processo que produz o conhecimento-concreto se passa totalmente na prática teórica") (AFM, 162). O rigor formal de tais procedimentos é a única prova da "verdade" desse conhecimento, e de sua correspondência com os fenômenos "reais": o conhecimento-concreto, assim estabelecido, traz consigo todas as "garantias" necessárias — ou todas as que podem ser obtidas. "A história em si não é uma temporalidade, mas uma categoria epistemológica que designa o objeto de uma certa ciência, o materialismo histórico."¹⁴ "O conhecimento da história não é histórico, tanto quanto não é açucarado o conhecimento do açúcar." (LC, 46/II)

Essa escalada final até a cidadela é defendida por uma rede idealista de afirmações de textura tão densa que é quase impenetrável. Só podemos construir nosso conhecimento da história "*no conhecimento*, no processo de conhecimento, e não no desenvolvimento do concreto-real" (LC, 49/II). E, certamente, uma vez que tudo o que pensamos se passa dentro do pensamento e em símbolos, códigos e representações, isto é, um truísmo. O surpreendente é que fosse possível para um filósofo, em fins da década de 1960, repetir esses truísmos com tal fúria retórica, com tão contundente crítica a adversários (nunca identificados) e com tal pretensão de novidade. Mas a retórica e as atitudes de severidade não são "inocentes": são recursos para conduzir o leitor desses truísmos à proposição muito diferente de que o conhecimento emerge *totalmente* no âmbito do pensamento, por meio de sua própria extrapolação teórica. Assim é possível, numa elisão, rejeitar tanto a questão da *experiência* (como G I são apresentadas à teoria) quanto a questão dos procedimentos específicos de investigação (experimental ou outra) que constituem aquele "diálogo" empírico que examinarei brevemente. Diz Althusser:

... uma vez que estejam verdadeiramente constituídas e desenvolvidas, [as ciências]¹⁵ não precisam absolutamente da comprovação de práticas *exteriores* para declarar "verdadeiros", isto é, *conhecimentos*, os conhecimentos que elas produzem. Nenhum matemático no mundo espera que a física, na qual contudo são aplicadas partes inteiras da matemática, tenha *comprovado* um teorema

para o declarar demonstrado: a “verdade” de seu teorema lhe é fornecida em 100% por critérios puramente *internos* da prática da demonstração matemática, e portanto pelo *critério da prática* matemática, isto é, pelas formas exigidas da cientificidade matemática existente. Podemos dizer o mesmo dos resultados de qualquer ciência. (LC, 63/I)

Poderemos, realmente? Mais uma vez, Althusser recorre a uma disciplina que na medida em que considera a lógica de seu próprio material, é um caso especial: a noção de que a matemática poderia servir de paradigma, não só para a lógica mas para a produção do conhecimento, tem sido freqüente na tradição cartesiana, tanto quanto no pensamento herege de Spinoza. E Althusser continua, para declarar triunfalmente:

Devemos dizer o mesmo da ciência que nos interessa ao máximo: o materialismo histórico. Pelo fato de que a teoria de Marx era “verdadeira” é que ela pôde ser aplicada com êxito, e não por ter sido aplicada com êxito é que é verdadeira. (LC, 63/II)

A afirmação encerra a sua própria premissa: *porque* a teoria de Marx é verdadeira (não demonstrada), foi aplicada com êxito. As teorias verdadeiras podem, em geral, ser aplicadas com êxito. Mas como vamos determinar esse êxito? Dentro da disciplina histórica? E que dizer das ocasiões em que as teorias de Marx foram aplicadas *sem* sucesso? Se propuséssemos isso da seguinte forma: “foi possível aplicar a teoria de Marx com êxito na medida em que era ‘verdadeira’: ali onde a teoria teve êxito, confirmou a sua verdade”, então nos encontraríamos num discurso epistemológico diferente.

Resumindo: Althusser admite, numa cláusula perfunctória (e esta é, decerto, uma questão num nível realmente muito baixo de teoria) que “não há dúvida alguma de que existe entre o *pensamento*-do-real e esse *real* uma relação, mas se trata de uma relação de *conhecimento*, uma relação de inadequação ou de adequação de conhecimento, e não uma relação real (entendemos por isso uma relação inscrita *nessa real* de que o pensamento é o conhecimento adequado ou inadequado)”:

Essa relação de conhecimento entre o conhecimento do real e o real não é uma relação *do real* conhecido nessa relação. Essa distinção entre relação do conhecimento e relação do real é fundamental: se não a respeitarmos, caímos infalivelmente ou no idealismo especulativo ou no idealismo empirista. No idealismo especulativo se, como Hegel, confundirmos o pensamento com o real, *reduzindo* o real ao pensamento, “*concebendo o real como o resultado do pensamento*” (...); no idealismo empirista, se confundirmos o pensamento com o real, reduzindo o pensamento do real ao próprio real. (LC, 24/II).

Não tenho a pretensão de entender isto muito bem. Não me ocorreria definir a relação entre o conhecimento e seu objeto real em termos de uma “relação” na qual há duas partes *ativas* — o “real”, por assim dizer, tentan-

do revelar-se ativamente à mente receptora. O real, embora ativo em suas outras manifestações, é epistemologicamente nulo ou inerte: isto é, só se pode tornar objeto da investigação epistemológica no ponto em que penetra o campo de percepção, ou conhecimento. Nas palavras de Caudwell, "objeto e sujeito, tal como se mostram na relação mental, passam a existir simultaneamente" e "o conhecer é uma relação mutuamente determinante entre o conhecimento e o ser."¹⁶ Não pode haver meios de decidir sobre a "adequação ou inadequação" do *conhecimento* (em contraposição aos casos especiais da lógica, matemática, etc.) a menos que suponhamos procedimentos (um "diálogo" da prática) destinados a estabelecer a correspondência entre esse conhecimento e as propriedades "inscritas" naquele real.

Mais uma vez, Althusser pulou de um truísmo para um solipsismo teorético. Abordou o problema afirmando um lugar comum, que não oferece dificuldades:

O pensamento do real, a concepção do real, e todas as operações de pensamento pelas quais o real é pensado e concebido, pertencem à ordem do pensar, ao elemento do pensamento, que não se pode confundir com a ordem do real, com o elemento do real. (LC, 24/II)

Onde, a não ser aí, poderia ocorrer o pensamento? Mas "a relação de conhecimento entre o real e o real" pode ainda perfeitamente ser uma relação real e determinante, isto é, uma relação da apropriação ativa por uma parte (pensamento) da outra parte (atributos seletivos do real), e essa relação pode ocorrer *não em quaisquer termos que o pensamento prescreva*, mas de maneiras que são determinadas pelas propriedades do objeto real: as propriedades da realidade determinam tanto os procedimentos adequados de pensamento (isto é, sua "adequação ou inadequação") quanto seu produto. Nisto consiste o diálogo entre a consciência e o ser.

Vou dar um exemplo (...) e ah! vejo minha mesa. O fato de ser um objeto "nulo ou inerte" não impede que esse objeto seja uma parte determinante numa relação sujeito-objeto. Não se conhece nenhum pedaço de madeira que se tivesse jamais transformado a si mesmo numa mesa; nem se conhece qualquer marceneiro que tenha feito uma mesa de ar ou de ser-ragem. O marceneiro se apropria da madeira e, ao transformá-la numa mesa, é governado tanto pela sua habilidade (prática teórica, nascida de uma *história*, ou "experiência", de fazer mesas, bem como uma história da evolução das ferramentas adequadas) como pelas qualidades (tamanho, grão, amadurecimento) da própria prancha. A madeira impõe suas propriedades e sua "lógica" ao marceneiro, tal como este impõe suas ferramentas, suas habilidades e sua concepção ideal de mesas à madeira.

Esta ilustração pode nos revelar pouco sobre a relação entre o pensamento e seu objeto, já que o pensamento não é um marceneiro, nem se ocupa desse tipo de processo de manufatura. Mas pode servir para ressaltar

uma possível forma de relação entre um sujeito ativo e um objeto "inerte", na qual o objeto permanece (dentro de limites) determinante: a madeira não pode determinar o *que* é feito, nem se é bem ou malfeito, mas pode certamente determinar o *que não* pode ser feito, os limites (tamanho, resistência, etc.) do que é feito, e as habilidades e ferramentas necessárias para isto. Numa tal equação, o "pensamento" (se é "verdadeiro") só pode representar o que é adequado às propriedades determinadas de seu objeto real, e deve operar dentro desse campo determinado. Se escapa a isto, então se transforma num remendar malfeito, extravagante e especulativo, e na auto-extrapolação de um "conhecimento" de mesas, a partir de um fanatismo preexistente. Como esse "conhecimento" não corresponde à realidade da madeira, demonstrará sem demora a sua "adequação ou inadequação": tão logo a ela nos sentemos, provavelmente desabará, espalhando toda a série de elaborados molhos epistemológicos pelo chão.

O objeto real (eu disse) é epistemologicamente inerte: isto é, não se pode impor ou revelar ao conhecimento: tudo isso se processa no pensamento e seus procedimentos. Mas isto não significa que seja inerte de outras maneiras: não precisa, de modo algum, ser sociológica ou ideologicamente inerte. E, coroando tudo, o real não está "lá fora" e o pensamento dentro do silencioso auditório de conferências de nossas cabeças, "aqui dentro". Pensamento e ser habitam um único espaço, que somos nós mesmos. Mesmo quando pensamos, também temos fome e ódio, adoecemos ou amamos, e a consciência está misturada ao ser; mesmo ao contemplarmos o "real", sentimos a nossa própria realidade palpável. De tal modo que os problemas que as "matérias-primas" apresentam ao pensamento consistem, com frequência, exatamente em suas qualidades muito ativas, indicativas e invasoras. Porque o diálogo entre a consciência e o ser torna-se cada vez mais complexo — inclusive atinge imediatamente uma *ordem* diferente de complexidade, que apresenta uma *ordem* diferente de problemas epistemológicos — quando a consciência crítica está atuando sobre uma matéria-prima feita de seu próprio material: artefatos intelectuais, relações sociais, o fato histórico.

Um historiador — e, sem dúvida, um historiador marxista — deveria ter plena consciência disto. O texto morto e inerte de sua evidência não é de modo algum "inaudível"; tem uma clamorosa vitalidade própria; vozes clamam do passado, afirmando seus significados próprios, aparentemente revelando seu próprio conhecimento de si mesmas como conhecimento. Se mencionamos um "fato" comum — "O Rei Zed morreu em 1100 A.D." — já estamos mencionando um conceito de realeza: as relações de dominação e subordinação, as funções e papel do cargo, o carisma e dotes mágicos que acompanham esse papel, etc., e nos deparamos com isto não apenas como um objeto de investigação, um conceito que desempenhou certas funções na mediação de relações numa dada sociedade, com (talvez) várias nota-

ções conflitantes desse conceito endossadas por diferentes grupos sociais (os sacerdotes, as criadas) dentro daquela sociedade — não só isso, que o historiador tem de reconstituir com dificuldade, mas também esta evidência é recebida por ele dentro de um quadro teórico (a disciplina da história, que também tem uma história e um presente controverso) que aperfeiçoou o conceito de realidade, pelo estudo de muitos exemplos de realidade em diferentes sociedades, resultando em conceitos dela muito diferentes da imediação, em poder, em senso comum ou em mito, daqueles que testemunharam na prática a morte do Rei Zed.

Essas dificuldades são imensas. Mas as dificuldades se multiplicam muitas vezes quando examinamos não um fato ou conceito (realidade) mas aqueles acontecimentos que a maioria dos historiadores considera como centrais para seu estudo: o “processo” histórico, a inter-relação de fenômenos díspares (como economias e ideologias), a causação. A relação entre o pensamento e seu objeto torna-se agora extremamente complexa e mediata; e, ademais, o conhecimento histórico resultante estabelece relações entre fenômenos que nunca poderiam ser vistos, sentidos ou experimentados pelos atores desse modo naquela época; e organiza as constatações de acordo com conceitos e dentro de categorias que eram desconhecidos dos homens e mulheres cujos atos constituem o objeto de estudo — todas essas dificuldades são tão imensas que se torna evidente que a história “real” e o conhecimento histórico são coisas totalmente distintas. E certamente são. Que mais poderiam ser? Mas disto se conclui que devemos derrubar a ponte entre eles? Não poderá o objeto (história real) permanecer ainda numa relação “objetiva” (empiricamente verificável) com seu conhecimento, uma relação que é (dentro de limites) determinante?

Ante as complexidades desta conclusão, um certo tipo de mente racional (e, em particular, uma mente racional inocente do conhecimento prático dos procedimentos históricos e impaciente por um caminho fácil para o Absoluto) recua. Esse recuo pode tomar muitas formas. É interessante (e deve ser de interesse para os marxistas) que, na fase inicial do recuo, tanto o empirismo como o estruturalismo althusseriano cheguem a um idêntico repúdio do “historicismo”. Assim, longe de serem originais, as posições de Althusser significam uma capitulação a décadas de crítica acadêmica convencional da historiografia, cujo resultado foi por vezes relativista (a “história” como expressão das preocupações do presente), outras vezes idealista e teorista, e outras ainda de um ceticismo extremamente radical quanto às credenciais epistemológicas da história. Um caminho pode ter passado por Husserl e Heidegger; outro, por Hegel e Lukács; outro ainda através de uma tradição mais “empírica” de filosofia linguística “anglo-saxônica”: mas todos os caminhos levaram a um fim comum.

Ao fim de sua laboriosa vida foi possível àquele formidável praticante do materialismo histórico, Marc Bloch, afirmar com robusta confiança o

caráter objetivo e determinante de seu material: "O passado é, por definição, um dado que nada no futuro modificará."¹⁷ Na década de 1960 semelhante confiança não podia ser expressa em companhia intelectual respeitável: era possível para um talentoso autor, parte da tradição marxista, afirmar o relativismo histórico como um lugar comum:

Para as ciências humanas, a individualidade histórica é elaborada pela escolha do que é essencial *para nós*, isto é, em termos de nossos julgamentos de valor. Assim, a realidade histórica se modifica de época para época, com modificações na hierarquia dos valores.¹⁸

As razões particulares propostas para a falta de credibilidade epistemológica da história foram diferentes, como o foram as soluções oferecidas; mas Oakeshott e Althusser, Lucien Goldmann e Raymond Aron, Popper e Hindess/Hirst voltaram todos sua atenção para a mesma área, com intenções semelhantes.¹⁹

A "história" talvez tenha provocado essa vingança contra si mesma. Não pretendo negar que os séculos XIX e XX criaram autênticos e por vezes monstruosos "historicismos" (noções evolucionárias, teleológicas e essencialistas da automotivação da "história"); nem pretendo negar que esse mesmo historicismo impregnou certa parte da tradição marxista, com a noção de uma sucessão *programada* de "fases" históricas impulsionadas rumo a um fim predeterminado pela luta de classes. Tudo isso mereceu severa censura. Mas a censura feita ao materialismo histórico supunha com demasiada freqüência a sua culpa, sem uma investigação escrupulosa da sua prática; ou, se os exemplos de culpa eram identificados (freqüentemente na obra de ideólogos, mais que na prática madura de historiadores), supunha-se então que invalidavam todo o exercício, e não apenas colocavam em questão o praticante, ou a maturidade do conhecimento histórico. E se críticos e filósofos (Collingwood à parte) foram geralmente culpados dessa cômoda elisão, ninguém foi mais imoderado em sua atribuição de "historicismo" à prática do materialismo histórico que Althusser: do começo ao fim, a prática dos historiadores (e dos historiadores marxistas) é presumida por ele, mas não examinada.

Façamos voltar contra os críticos o escrutínio da crítica, e vejamos como Althusser e Popper chegaram à rejeição comum do "historicismo". Para Popper, há um sentido muito limitado no qual admitirá que certos "fatos" da história são empiricamente verificáveis. Mas quando atravessamos uma obscura (mas crítica) fronteira dos fatos isolados ou evidências particulares e passamos às questões de processo, formações sociais e relações, ou causação, penetramos imediatamente um reino no qual devemos ser ou culpados de "historicismo" (que consiste, para ele, em parte na atribuição, à história, de leis de previsão, ou na proposição de "interpretações gerais" que derivam de categorias "holistas" impróprias, impostas

pela mente interpretadora, que são empiricamente inverificáveis, e que nós mesmos contrabandeamos para a história), ou estamos confessadamente oferecendo uma interpretação como um “ponto de vista”. Os fatos isolados estão, de qualquer modo, contaminados pela sua proveniência aleatória ou pré-selecionada. A evidência sobre o passado sobrevive ou de maneiras arbitrárias, ou de maneiras que impõem uma determinada pressuposição ao investigador histórico, e portanto —

As chamadas “fontes” da história registram apenas os fatos que parece bastante interessante registrar (...) as fontes, em geral, encerrarão apenas fatos que se enquadram numa teoria preconcebida. E como não há outros fatos disponíveis, não será possível, em geral, comprovar esta ou qualquer outra teoria subsequente.

A maioria das interpretações serão “circulares no sentido de que se devem enquadrar à interpretação usada na seleção original dos fatos”. Daí ser o conhecimento histórico, em qualquer sentido amplo ou geral, o seu próprio artefato. Embora Popper admita que uma interpretação possa ser desconfirmada por não corresponder a fatos discretos empiricamente verificáveis (uma admissão que Althusser não pode fazer), pelos seus critérios de prova — critérios derivados das ciências naturais — não podemos ir além disso. A prova experimental de qualquer interpretação é impossível: por isto a interpretação pertence a uma categoria fora do conhecimento histórico (“ponto de vista”), embora cada geração tenha o direito, e mesmo uma “necessidade premente”, de oferecer a sua interpretação ou ponto de vista como uma contribuição ao próprio auto-entendimento e auto-avaliação.²⁰

Segundo Popper, não podemos conhecer a “história”, ou no máximo podemos conhecer apenas fatos isolados (e os que sobreviveram através de sua própria auto-seleção, ou auto-seleção histórica). A interpretação consiste na introdução de um ponto de vista: este pode ser legítimo (em outras bases) mas não constitui nenhum conhecimento histórico verdadeiro. Althusser parte mais ou menos da mesma premissa:²¹ embora mesmo a sugestão de que podemos conhecer os fatos isolados receba seu desprezo, já que nenhum fato pode alcançar identidade epistemológica (ou a significação de qualquer significado) até que seja situado num campo teórico (ou ideológico); e o ato teórico é anterior a qualquer coisa que se pretenda como investigação “empírica”, e a conforma.

No esquema de Althusser, a ideologia (ou Teoria) assume funções propostas por Popper, como interpretação ou ponto de vista. É somente em suas conclusões que encontramos entre ambos alguma discordância acentuada. Para Popper, “não há história da humanidade, há apenas um número indefinido de histórias de todos os tipos de aspectos da vida humana”. Essas histórias são criadas por historiadores a partir de uma “matéria

infinita" de acordo com preocupações contemporâneas.²² A ênfase recai, com a monotonia de um martelo a vapor, sobre a incognoscibilidade de qualquer processo histórico objetivo e sobre os perigos da atribuição "historicista". Devemos procurar às apalpadelas o caminho de volta numa penumbra empirista, identificando os fatos obscuros aos nossos pés, pouco a pouco e um de cada vez. Mas onde Popper vê perigo, Althusser vê uma esplêndida oportunidade, um espaço conceptual, um vazio que convida à sua ocupação imperial. O processo histórico é incognoscível como objeto real; o conhecimento histórico é produto da teoria; a teoria *inventa* a história, seja como ideologia ou como Teoria ("ciência"). O único problema é (lembramos) que "a teoria da história, no sentido forte, não existe". Mas Althusser pode fornecer essa teoria aos historiadores. Não temos necessidade de tatear no escuro: daremos um salto, um gigantesco salto epistemológico, da escuridão para a luz.

Já observamos esse espantoso idealismo. Na verdade, Althusser é rigoroso, rígido mesmo, em relação ao idealismo. "O idealismo especulativo", nos diz ele, confunde o pensamento e o real reduzindo o real ao pensamento e "concebendo o real como resultado do pensamento". Mas Althusser não faz, com tantas palavras, esse gesto supérfluo. (Negar explicitamente a existência prévia de um mundo material poderia até mesmo atrair para ele alguns olhares curiosos dos líderes do P.C.F.). Como um "materialista" obediente, Althusser afirma que o real existe, em algum lugar, lá fora.

Para nós, o "real" não é uma *palavra de ordem teórica*: o real é o objeto real, existente, independentemente do seu conhecimento, mas que não pode ser definido a não ser pelo seu conhecimento. Nesse segundo aspecto, teórico, o real se confunde com os meios do seu conhecimento (AFM, 219).

E, do mesmo modo, há mais de 350 anos, um filósofo, falando a partir da posição oposta, declarava:

Para nós, Deus não é uma *palavra de ordem teórica*; Deus é a Primeira Causa que existe independentemente de nosso conhecimento, etc.

— ou, para sermos mais precisos, "O certo é que Deus nada fez na natureza que não fosse por causas segundas". O argumento não impediu que Francis Bacon fosse acusado de ser ateu em segredo, e Althusser não se deve surpreender ao ser acusado de dissolver a realidade numa ficção idealista. Pois, uma vez feito esse gesto piedoso e necessário (como uma espécie de *a priori* genético, uma cláusula "em última instância"), o "real" é rapidamente arrastado para fora da cena. Tudo o que o pensamento pode conhecer é o pensamento — e artefatos de pensamento bastante malfeitos, "pois a mente do homem é (...) como um espelho encantado, cheia de supersti-

ção e impostura, se não for libertada e reduzida".²³ A teoria deve reparar isso.

Althusser não confunde tanto o pensamento com o real como, ao afirmar a incognoscibilidade do real, confisca a realidade de suas propriedades determinantes, reduzindo assim o real à Teoria. Essa Teoria permanece imanente, esperando a cesura epistemológica de Marx. E o conhecimento que foi então apropriado por Marx (embora "revelado" fosse uma palavra melhor) não era de modo algum determinado por seu objeto. Os historiadores interpretaram *O capital* de maneira inteiramente errônea:

O que eles não viam é que a história aparece em *O capital* como objeto de teoria, e não como objeto real, como objeto "abstrato" (conceptual), e não como objeto concreto-real; e que os capítulos em que o primeiro grau de um tratamento histórico é aplicado por Marx ou para as lutas pela redução da jornada de trabalho ou para a acumulação primitiva capitalista, remetem, como a seu princípio, à teoria da história, à aceleração do conceito de história, e de suas "formas desenvolvidas", da qual a teoria econômica do modo de produção capitalista constitui uma "região" determinada. (LC, 59/II).

E ainda:

Apesar das aparências, Marx não analisa nenhuma "sociedade concreta", nem mesmo a Inglaterra, que menciona constantemente no Volume I, mas o MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA e nada mais (...) Não devemos imaginar que Marx esteja analisando a situação concreta na Inglaterra, quando a discute. Apenas a discute para "ilustrar" sua teoria (abstrata) do modo de produção capitalista. (L & P, 76).

Vestido dessa capa escarlate e guarnecida de peles da Teoria, Althusser pode agora entrar em todo salão de conferências adjacente e, em nome da filosofia, denunciar os titulares e expropriá-los de suas pobres e falhas disciplinas que pretendem ser conhecimentos. Antes que essas disciplinas possam de qualquer modo seguir adiante, devem primeiro sentar-se ante sua tribuna e aprender suas lições:

Em particular, os especialistas que trabalham nos domínios das "Ciências Humanas" e das Ciências Sociais (domínio menor), isto é, economistas, historiadores, sociólogos, psicólogos sociais, psicólogos, historiadores de arte de literatura, ou religiosos e de outras ideologias — e mesmo lingüistas e psicanalistas, todos esses especialistas devem saber que não podem produzir conhecimentos verdadeiramente científicos em sua especialização a menos que reconheçam a indispensabilidade da teoria fundada por Marx. Pois ela é, em princípio, a teoria que "abre" ao conhecimento científico o "continente" no qual trabalham, no qual produziram até agora uns poucos conhecimentos preliminares (lingüística, psicanálise) ou uns poucos elementos ou rudimentos de conhecimento (o ocasional capítulo de história, sociologia ou economia) ou ilusões puras e simples, ilegitimamente chamadas de conhecimentos. (L & P, 72)

Não importa que os vassallos nesses continentes ou “domínios menores” já se considerassem marxistas — eram impostores e talvez devam agora pagar um duplo tributo à “teoria que Marx fundou” mas que ninguém, inclusive (notavelmente) Marx, entendeu antes da anunciação de Althusser. Quanto à minha pobre e laboriosa disciplina da história, a expropriação de nosso insignificante principado (sem dúvida um domínio realmente pequeno) é total:

Temos, uma vez mais, que purificar nosso conceito de teoria da história, de modo radical, de toda contaminação pelas evidências da história empírica, pois sabemos que essa “história empírica” nada mais é que o aspecto desnudo da ideologia empirista da história. (...) Devemos conceber do modo mais rigoroso a necessidade absoluta de libertar a teoria da história de qualquer envolvimento com a temporalidade “empírica” (LC, 46/II).

Acima de tudo, devemos derrubar o “poder incrível” de um preconceito,

que constitui o estofado do historicismo contemporâneo, e que nos levaria a confundir o objeto do conhecimento com o objeto real, afetando o objeto de conhecimento das “qualidades” próprias do objeto real de que ele é conhecimento. (LC, 46/II).

É claro que Althusser e seu regimento de assistentes pretendem impor uma tributação punitiva a esse pequeno (e agora subjugado) domínio da história, e lançar nossos pecados às cabeças de nossos filhos até a terceira geração.

Ficamos perplexos nesse mundo invertido de absurdos. E sua mágica penetra ainda as mentes que nele vagueiam, a menos que ali ingressem armadas e sob a disciplina da crítica. (O “senso comum” de nada lhes servirá: todo visitante é revistado na fronteira e despojado dele.) Mentes encantadas movem-se através de campos visionários e sem humor, vencem obstáculos imaginários, degolam monstros míticos (“humanismo”, “moralismo”), executam ritos tribais com o ensaio de textos aprovados. Há drama: os iniciados sentem que têm algo a fazer (estão desenvolvendo uma “ciência”) ao descobrir novos “silêncios” em Marx, e extrapolam mais ainda das razões auto-extrapolantes da Teoria. E há o drama maior dos hereges e das heresias, quando alunos e discípulos se afastam da fé e surgem profetas rivais, e à medida que se multiplicam sub e pós-althusserianismos e estruturalismos derivativos (lingüísticos e semióticos). É claro: pois é exatamente quando uma teoria (ou *uma teologia*) não está sujeita a controles empíricos que as disputas sobre a colocação de um termo levam aos partos teóricos: o parto da partenogênese intelectual.

Eis, portanto, onde estamos. Mais um espetáculo espantoso, aberrante, é acrescentado à fantasmagoria de nosso tempo. Não é um momento propício para a vida da mente racional: para uma mente racional na tradi-

ção marxista é uma época insuportável. O mundo real também acena para a razão com as suas próprias inversões. Contradições obscenas se manifestam, gracejam e desaparecem; o conhecido e o desconhecido trocam de lugar; até mesmo as categorias, quando as examinamos, se dissolvem e se transformam em seus contrários. No Ocidente uma alma burguesa anseia por um “marxismo” que lhe cure a própria alienação; no mundo “comunista”, uma pretensa “base socialista” dá origem a uma “superestrutura” de fé cristã ortodoxa, materialismo corrupto, nacionalismo eslavo e Soljenitsin. Nesse mundo o “marxismo” desempenha a função de um “Aparelho Ideológico de Estado” e os marxistas são alienados, não em sua identidade própria, mas no desprezo do povo. Uma velha e laboriosa tradição racional se decompõe em duas partes: um árido escolasticismo acadêmico e um pragmatismo brutal de poder.

Tudo isso não é sem precedentes. O mundo atravessou essas mudanças de cena antes. Elas indicam a solução de (ou indicam que estão sendo contornados) certos problemas, a chegada de novos problemas, a morte de velhas questões, a presença invisível de questões novas e informúladas à nossa volta. A “Experiência” — a experiência do fascismo, stalinismo, racismo, e do fenômeno contraditório da “afluência” da classe operária em setores de economias capitalistas — está fazendo romper e exigindo que reconstruamos nossas categorias. Mais uma vez, testemunhamos o “ser social” determinando a “consciência social”, à medida que a experiência se impõe ao pensamento e o pressiona; mas, desta vez, não é a ideologia burguesa mas a consciência “científica” do marxismo que está cedendo sob a tensão.

Este é um tempo em que a razão deve ranger os dentes. À medida que o mundo se modifica, devemos aprender a modificar nossa linguagem e nossos termos. Mas nunca deveríamos modificá-los *sem razão*.

VI

Respondendo a Althusser, negar-me-ei a vantagem de travar essa batalha em terreno favorável — isto é, o terreno dos próprios escritos de Marx e Engels. Embora numa batalha sobre esses termos quase todas as escaramuças pudessem ser ganhas (pois, repetidamente, Marx e Engels, nos mais específicos termos, inferem a realidade tanto do processo como da estrutura “inscritos” na história, afirmam a objetividade do conhecimento histórico e condenam modos de pensar “idealistas” idênticos aos de Althusser), recuso-me a levar a discussão nesse terreno por três razões. Primeiro, embora cada escaramuça pudesse ser ganha, a batalha permaneceria sem decisão: tudo o que o dogma forçado a recuar tem que fazer é

"ler" Marx ainda mais seletivamente, descobrir novos silêncios, repudiar mais textos.²⁴ Segundo, há muito deixei de estar interessado neste tipo de defesa do marxismo como doutrina.²⁵ Terceiro, embora *eu conheça esses textos*, e talvez até mesmo saiba como "lê-los" de uma maneira diferente da leitura de Althusser — isto é, eu os conheço como aprendiz, e, como praticante do materialismo, os tenho empregado na minha prática por muitos anos, os tenho testado, tenho uma dívida para com eles, e também, ocasionalmente, descobri neles diferentes tipos de "silêncio" ou inadequação — embora tudo isto seja verdade, creio que o tempo desse tipo de exegese textual já passou.

A esta altura, e somente a esta altura, posso chegar perto de alguma concordância com Althusser. Porque para nós dois o fato de registrar uma congruência entre nossas posições e um determinado texto de Marx nada pode provar quanto à validade da proposição em questão: pode, apenas, confirmar uma congruência. Em cem anos, o universo intelectual modificou-se, e mesmo aquelas proposições de Marx que não exigiam revisão nem esclarecimento foram definidas num determinado contexto, com freqüência foram estabelecidas em antagonismo a determinados opositores hoje esquecidos. Em nosso novo contexto, frente a objeções novas e talvez mais sutis, essas proposições devem ser novamente pensadas e formuladas. Trata-se de um problema histórico conhecido. Tudo deve ser repensado mais uma vez, todo termo deve submeter-se a novos exames.

Devo alongar-me um pouco mais em relação a certas objeções práticas. Embora estas se apresentem desde logo a qualquer praticante da história, o filósofo sem dúvida as considera triviais: pode fazer com que desapareçam com uma varinha de condão epistemológica. Mas as objeções devem ser mencionadas, pois as descrições dos procedimentos históricos propostas por Popper ou por Althusser não correspondem àquilo que a maioria dos historiadores *pensam* que estão fazendo, ou "acham" que estão fazendo na prática. Vemos que alguns filósofos (e mais sociólogos) têm uma noção teórica, mas vaga, do que são as "fontes" históricas. Assim, reconhecem-se pouco na afirmação (Popper) de que "as chamadas 'fontes' da história registram apenas os fatos cujo registro pareceu bastante interessante"; nem na afirmação (Hindess-Hirst) de "os fatos não são nunca *dados*, são sempre produzidos". A afirmação de Popper parece dirigir a atenção para a *intencionalidade* dos atores históricos: a evidência histórica compreende apenas os registros que esses atores *pretenderam* transmitir à posteridade e, portanto, impõe suas intenções como uma regra heurística ao historiador. Hindess e Hirst, que se reconhecem, em sua epistemologia, althusserianos verdadeiros (embora mais rigorosos do que seu mestre), transferem a atenção da gênese da evidência para sua apropriação (dentro de um determinado campo teórico) pelo historiador, que "produz" fatos, a partir de alguma coisa não "dada".

Ambas as afirmações são meias-verdades, o que equivale a dizer que não são verdadeiras. Grande parte da evidência histórica sobreviveu por motivos muito distantes de qualquer intenção dos atores de projetar uma imagem de si mesmos à posteridade: os registros administrativos, de tributação, legislação, crença e prática religiosa, as contas dos templos e mosteiros, e a evidência arqueológica de suas localizações. Pode ser verdade que quanto mais remontamos no tempo registrado, mais as evidências se tornam sujeitas à atribuição de intenção de Popper. Isto, porém, não constitui uma propriedade da evidência que historiadores e arqueólogos antigos tivessem irresponsavelmente negligenciado. Na verdade, quando examinam os primeiros glifos maias ou inscrições cuneiformes da Babilônia antiga, um importante objeto de estudo é, precisamente, a intenção dos autores do registro e, através disso, a recomposição de sua cosmologia, sua astrologia e seus calendários, seus exorcismos e sortilégios — o seu “interesse”.

A evidência intencional (evidência oferecida intencionalmente à posteridade) pode ser estudada, dentro da disciplina histórica, tão objetivamente quanto a evidência não-intencional (isto é, a maior parte da evidência histórica, que sobrevive por motivos independentes das intenções dos atores). No primeiro caso, as intenções são, elas próprias um objeto de investigação; e em ambos os casos os “fatos” históricos são “produzidos”, pelas disciplinas adequadas, a partir de fatos evidenciais. Mas a confissão de que, neste sentido disciplinado, os fatos históricos são “produzidos”, justificará a meia-verdade de Hindess e Hirst, de que os “fatos nunca são dados”? Se não fossem, de algum modo, dados, então a prática histórica ocorreria numa oficina vazia, manufaturando a história (como Althusser e Hindess/Hirst gostariam de fazer) a partir de ar teórico. E a própria condição de “dados” dos fatos, as propriedades determinadas que apresentam ao praticante, representam uma metade do diálogo que constitui a disciplina do historiador.

Popper parece ver toda evidência histórica como a Crônica dos Reis. Poucas evidências históricas são “registradas” nesse sentido autoconsciente: e o que há, ainda pode ser lido no sentido “infernai” de Blake, isto é, posto de cabeça para baixo e sacudido, até que se descubra o que os seus autores supunham mas não pretendiam registrar — suposições e atributos implícitos inscritos no texto. A maioria das fontes escritas são de valor, pouco importando o “interesse” que levou ao seu registro. Um acordo de casamento entre o filho de um latifundiário e a filha de um mercador das Antilhas no século XVIII pode deixar um depósito substancial num arquivo administrativo, de negociações prolongadas, atos legais, acordos de propriedade, e mesmo (raramente) uma troca de cartas de amor. Nenhum dos atores teve a intenção de registrar fatos interessantes para uma vaga posteridade, mas sim de unir e assegurar a propriedade de maneiras específicas, e talvez também estabelecer uma relação humana. O historia-

dor lerá esse material e, à luz das perguntas que propõe, poderá derivar dele evidências relativas a transações de propriedade, procedimentos legais, mediações entre grupos proprietários de terras e mercantis, estruturas familiares específicas e laços de parentesco, à instituição do casamento burguês ou a atitudes sexuais — evidências que os autores não tiveram a intenção de revelar, e algumas das quais (talvez) se horrorizassem em saber que chegariam à luz.

Isso acontece e volta a acontecer: *é sempre assim*. Pessoas foram tributadas, e as listas dos fogais são recolhidas não pelos historiadores dos impostos, mas pelos demógrafos históricos. Pessoas tiveram de pagar dízi-mos, e os registros imobiliários foram usados como evidência pelos histo-riadores agrários. Pessoas eram arrendatárias tributárias ou enfiteutas: seus títulos de arrendamento eram arrolados e transferidos nos arquivos do tri-bunal senhorial, e essas fontes essenciais são interrogadas pelos historiado-res repetidamente, não só em busca de novas evidências, como também num diálogo no qual propõem novas questões. De modo que parece a um mero historiador ser tolice (de “fato”, eu sei que *é* tolice) afirmar, com Popper, que “as fontes encerrarão, em geral, apenas fatos que se enqua-dram na teoria preconcebida”.

Os fatos estão *ali*, inscritos no registro histórico, com determinadas propriedades, mas isso não implica, de certo, uma noção de que esses fatos revelam seus significados e relações (conhecimento histórico) por si mes-mos, e independentemente dos procedimentos teóricos. Poucos empiristas diriam isto, e certamente não Popper. Mas na medida em que esta noção sobreviva, o faz em nível de metodologia mais que de teoria; isto é, se for possível criar somente o *método* correto, geralmente quantitativo (positi-vismo armado de computador), então os fatos revelarão seus significados independentemente de qualquer exercício conceptual rigoroso. Discuti com a estase desse tipo de posição “empirista”, durante muitos anos, em minha própria prática,²⁶ e não pretendo repetir essa discussão. Uma peque-na parte daquilo que Althusser tem a dizer sobre o “empirismo” (quando concebido como ideologia) é justa.²⁷ E é o reconhecimento imediato da obviedade dessa justiça — tanto o seu “senso comum” como sua aceptabi-lidade acadêmica geral — que constitui a porta de entrada habitual para os leitores inexperientes, e que os convida ao interior de seu absurdo mundo silogístico.

Em lugar de repetir mais uma vez essa velha história, vamos apresen-tá-la da maneira que se segue. Um historiador está autorizado, em sua prática, a fazer uma suposição provisória de caráter epistemológico: a de que a evidência que está utilizando tem uma existência “real” (determinan-te), independente de sua existência nas formas de pensamento, que essa evidência é testemunha de um processo histórico real, e que esse processo

(ou alguma compreensão aproximada dele) é o objeto do conhecimento histórico. Sem tal suposição, o historiador não pode agir: deve sentar-se numa sala de espera à porta do departamento de filosofia por toda a sua vida. Supor isto não implica a pressuposição de toda uma série de noções intelectualmente primárias, como a de que os fatos revelam involuntariamente seus próprios significados, que as respostas são fornecidas independentemente das questões etc. Não estamos falando da pré-história, mesmo que, em certos círculos, a pré-história sobreviva e mesmo se instale, com pompa, nas cátedras. Qualquer historiador sério sabe que os “fatos” são mentirosos, que encerram suas próprias cargas ideológicas, que perguntas abertas, inocentes, podem ser uma máscara para atribuições exteriores, e que mesmo as técnicas de pesquisa empírica mais sofisticadas e supostamente neutras — técnicas que nos forneceriam a “história” já embalada e sem o contato da mente humana, através da ingestão automática do computador — podem ocultar as mais vulgares intromissões ideológicas.²⁸ Portanto, isto é sabido: conhecemos nosso ofício tão bem quanto os filósofos conhecem o seu.

A evidência histórica existe, em sua forma primária,²⁹ não para revelar seu próprio significado, mas para ser interrogada por mentes treinadas numa disciplina de desconfiança atenta. Os fatos isolados podem ser interrogados pelo menos de seis maneiras diferentes: (1) antes que qualquer outra interrogação possa ter início, suas credenciais *como* fatos históricos devem ser examinadas: como foram registrados? Com que finalidade? Podem ser confirmados por evidências adjacentes? E assim por diante. Este é um aspecto básico do ofício; (2) ao nível de sua própria aparência, ou auto-revelação aparente, mas nos termos de uma investigação histórica disciplinada. Quando os fatos sob escrutínio são fenômenos sociais ou culturais, veremos, na maioria das vezes, que a investigação acrescenta *evidências portadoras de valor*, nas quais as qualidades mesmas da auto-avaliação inerente aos fenômenos (por exemplo, atitudes para com o casamento, ou dentro do casamento) tornam-se objeto de estudo; (3) como *evidências isentas de valor*, mais ou menos inertes, “neutras” (índices de mortalidade, escalas de salários, etc.) que são então submetidas a indagação, à luz das questões particulares (demográficas, econômicas, agrárias) propostas: tendo essas indagações seus procedimentos próprios e adequados (por exemplo, estatísticos) destinados a limitar (embora nem sempre tenham êxito) a intromissão de atribuições ideológicas; (4) como *elos numa série linear de ocorrências*, ou fatos contingentes — isto é, a história “tal como realmente aconteceu” (mas como nunca poderá ser plenamente conhecida) — na construção de uma exposição narrativa; sendo essa reconstrução (por mais desprezada que seja pelos filósofos, sociólogos e por um número crescente de historiadores contemporâneos que se deixaram atemorizar pelos primeiros) em *constituente essencial da disciplina histórica*,

um pré-requisito e premissa de todo conhecimento histórico, a base de qualquer noção objetiva (distinta da teórica) de causação, e a preliminar indispensável à construção de uma exposição analítica ou estruturada (que identifica relações estruturais e causais), mesmo que no curso dessa análise a narração primitiva seqüencial sofra, ela mesma, uma transformação radical; (5) como *elos numa série lateral* de relações sociais/ideológicas/econômicas/políticas (por exemplo — este contrato é um caso especial da forma geral de contratos daquela época: tais contratos eram governados por essas formas de lei, impunham tais formas de obrigação e subordinação), permitindo-nos assim restabelecer, ou inferir, a partir de muitos exemplos, pelo menos uma “seção” provisória de uma dada sociedade no passado — suas relações características de poder, dominação, parentesco, servidão, relações de mercado, e o resto; (6) segue-se disto, se levarmos a questão um pouco mais adiante, que mesmo fatos isolados podem ser interrogados em busca de *evidências que sustentam a estrutura*.

Esta sugestão é mais controversa. Muitos (talvez a maioria) dos historiadores praticantes concordariam com os meus cinco pontos: essas maneiras de interrogar as evidências pertencem à disciplina e ao seu próprio “discurso da prova”. Um materialista histórico pode objetar que a organização estrutural de determinadas sociedades pode ser inferida não só de evidências maiores (a que chegaremos, no devido tempo) mas podem ser inferidas, até certo ponto, de certos tipos de fatos aparentemente isolados. Assim, um arrendamento de terra existe como “fato” como uma fórmula latina inscrita num registro de tribunal. Mas o que esse arrendamento “significava” não pode ser compreendido independentemente de toda uma estrutura de ocupação da terra e leis relacionadas, isto é, dentro de um *sistema* de ocupação e, portanto, esse “fato” — e muito certamente uma série de fatos da mesma ordem (pois certos filósofos da história isolam os “fatos” para exame epistemológico e os colocam sobre a sua mesa de seminário um de cada vez, ao passo que os historiadores estão sempre lidando com os fatos em grupos e em séries) — traz consigo um certo “índice” em relação ao sistema ou, pelo menos, deveria propor ao interrogador uma questão indicativa. Da mesma forma, uma letra de câmbio é um “índice” em relação a um determinado sistema de crédito no qual essa letra pode ser negociada.

Este ponto tem significação não só em relação à noção de Althusser de que a “estrutura” não pode ser “inscrita” no real (de que a teoria “produz” essa história), mas em relação ao nominalismo de Popper, e ao “individualismo metodológico”, que considera todas as noções de coletividade e de estrutura como ficções “holistas” ou como abstrações impostas pelo observador. Mas, como MacIntyre mostrou, “o exército” é, na visão de Popper, um conceito abstrato; “o soldado” é um conceito concreto, uma evidência isolada, que ele admite. E, não obstante,

Não se pode caracterizar um exército com referência aos soldados que a ele pertencem. Para isso seria necessário identificá-los como soldados, o que já seria introduzir o conceito de um exército. O soldado não é apenas um indivíduo que pertence a um exército. Assim, vemos que a caracterização dos indivíduos e das classes têm de ser feita em conjunto. Essencialmente, essas duas tarefas não são separáveis.³⁰

Um nominalista, se fosse suficientemente rigoroso, teria que descrever o registro da enfiteuse e a letra de câmbio como textos de escritos sobre velino ou papel, e se veria também em dificuldades para descrever a escrita independentemente do conceito de linguagem. São os filhos dos nominalistas de ontem que hoje são os discípulos de Althusser.

Vamos ficar por aqui. Mostrei certas maneiras de interrogar os fatos, e sem dúvida outros meios disciplinados e adequados podem ser propostos. Estes têm dois atributos comuns: (1) supõem que o historiador está empenhado em algum tipo de encontro com uma evidência que não é infinitamente maleável ou sujeita à manipulação arbitrária, que há um sentido real e significativo no qual os fatos "existem", e que são determinantes, embora as questões que possam ser propostas sejam várias e elucidem várias indagações; (2) envolvem uma aplicação disciplinada e ponderada, e uma disciplina desenvolvida precisamente para detectar qualquer tentativa de manipulação arbitrária: os fatos não revelarão nada por si mesmos, o historiador terá que trabalhar arduamente para permitir que eles encontrem "suas próprias vozes". Mas atenção: não a voz do historiador, e sim *a sua (dos fatos) própria voz*, mesmo que aquilo que podem "dizer" e parte de seu vocabulário seja determinado pelas perguntas feitas pelo historiador. Os fatos não podem "falar" enquanto não tiverem sido interrogados.

Levantei, na argumentação precedente, certas "objeções práticas" em relação às aparências, isto é, o que o historiador pensa estar fazendo, o conhecimento que tem de seus próprios processos. Isto leva a procedimentos muito diferentes dos apontados por Popper. E Althusser encontraria em minha exposição capitulações censuráveis à "ideologia empirista". Mas não pretendo prolongar esta linha de defesa: ela poderia ser muito estendida, muito desenvolvida, e poderíamos penetrar mais intimamente a oficina de trabalho do historiador. Mas apresentar uma defesa seria admitir que foi feita uma acusação séria, a exigir tal defesa. E isto não aconteceu. Nem Popper, nem Althusser, evidencia qualquer conhecimento íntimo dos procedimentos do historiador: nenhum deles compreende a natureza do conhecimento histórico. Popper mostra maior curiosidade e, portanto, suas objeções merecem a cortesia de alguma resposta,³¹ mas suas repetidas confusões entre procedimentos nas ciências experimentais e na disciplina histórica, e entre os diferentes tipos de conhecimento que disso resultam, invalidam seu questionamento.³² Althusser não revela nenhuma curiosidade. Ele não gosta do produto, o conhecimento histórico, e sua aversão

talvez seja grande a ponto de impedir uma maior aproximação. Ele sabe que a Teoria poderia escrever uma história melhor.

“O conhecimento da história não é histórico, tanto quanto não é açucarado o conhecimento do açúcar”. É o que diz Althusser. Examinemos um pouco esse bravo epigrama. Obtém o assentimento de um espírito desatento devido ao seu óbvio senso comum, e mesmo à sua banalidade: nenhum conhecimento pode ser a mesma coisa que seu objeto. Quanta verdade! E poderíamos criar uma Casa da Moeda epistemológica, para cunhar epigramas da mesma ordem. “O conhecimento do Partido Comunista Francês não é comunista, tanto quanto não é molhado o conhecimento da água”. (Poderíamos recomendar essa prática como distração mental durante monótonas viagens de trem.) Mesmo assim, os termos desse epigrama banal foram dispostos de modo a nos levar a uma falsa conclusão. Na primeira cláusula (“história (...) histórico”) somos levados deliberadamente a uma ambigüidade, pois “histórico” pode significar relacionado aos acontecimentos ou evidências histórico-reais, ou pode significar relativo à disciplina histórica (o conhecimento da história). Althusser pretende que nós — porque um filósofo rigoroso não poderia cometer inocentemente um tal solecismo — confundamos esses dois significados. Se ele tivesse proposto que o “conhecimento histórico não está relacionado com a história, tanto quanto não é açucarado o conhecimento do açúcar”, não reconheceríamos imediatamente uma revelação de verdade. Suspeitaríamos, (com razão) de que estávamos sendo enganados. E examinaríamos mais criticamente a segunda cláusula. Por que “doce”? Que relações existem entre “histórico” e “doce” de modo a ser possível uma analogia lógica (“Histórico” é uma definição genérica: define muito geralmente uma propriedade comum de seu objeto (relativo ao passado e não ao presente ou ao futuro). “Doce” isola uma única propriedade, entre várias outras que se poderiam propor. O açúcar tem propriedades e constituição químicas, pode ser mascavo ou brando, em cubos ou pulverizado, pesa tanto, e seu preço continua subindo. A propriedade isolada por Althusser — doçura — não se relaciona com o conhecimento, mas com a percepção sensória. O açúcar tem *gosto* doce, mas ninguém jamais provou o sabor da história, que talvez fosse amargo. Portanto, essas duas cláusulas têm apenas uma relação retórica ou polêmica entre si.

Um honesto equilíbrio das cláusulas nos teria dado o seguinte: “O conhecimento da história não é mais histórico do que é doce o gosto do açúcar.” Isto não teria surpreendido os inocentes leitores com a sabedoria da Teoria, nem os teria feito correr a consultar Bachelard e Lacan. Ou poderia ter sido proposto ainda de uma outra forma: “o conhecimento da história não é mais histórico do que é químico o conhecimento do açúcar.” Isto nos teria aproximado mais de uma analogia, mas não teria servido tão bem ao propósito do truque althusseriano. Pois raciocinaríamos que o co-

nhecimento da história é histórico (pertinente à disciplina histórica) exatamente da mesma maneira em que o conhecimento do açúcar é químico (encontra sua definição na ciência química).

O que Althusser nos quer transmitir com seu epigrama é o seguinte: “o conhecimento da história não tem com a história real maior relação do que tem o conhecimento do açúcar com o açúcar real.” Veríamos, então, que não nos é oferecida uma arrojada descoberta, mas um truísmo epistemológico (o pensamento não é a mesma coisa que o seu objeto), ou então uma proposição cujas duas cláusulas são inexatas e cujas implicações são mesmo um tanto absurdas. Mas somos convidados a entrar no teatro althusseriano através de muitas roletas verbais desse tipo: “compramos” essas proposições exaltadas como nosso preço de entrada. Tudo o que precisamos dar em troca é um pouco de nossa razão. E uma vez dentro do teatro, verificamos que não há saídas.

Poderíamos examinar outras proposições viciadas, da mesma maneira, mas não vou expor meus leitores ao tédio. Já é tempo de formularmos uma pergunta mais séria: como Althusser, o arquiteto racional, construiu esse teatro do absurdo? De que problemas se ocupava, cujas complexidades o levaram a essas agonias de automistificação? Uma resposta poderia ser proposta em dois níveis diferentes: ideológico e teórico. Deixamos de lado, no momento, a investigação ideológica. Primeiro, far-lhe-emos a justiça de considerar suas idéias segundo a avaliação feita por ele mesmo: vamos supor que Althusser chegou ao irracionalismo por processos (ainda que falhos) racionais.

Vimos que a rachadura central, que percorre todo o pensamento de Althusser é uma confusão entre os procedimentos empíricos, controles empíricos, e algo que ele chama de “empirismo”. Essa rachadura invalida não uma ou outra parte de seu pensamento, mas o pensamento como um todo. Sua posição epistemológica impede que compreenda os dois “diálogos” a partir dos quais se forma nosso conhecimento: primeiro, o diálogo entre o ser social e a consciência social, que dá origem à experiência; segundo, o diálogo entre a organização teórica (em toda a sua complexidade) da evidência, de um lado, e o caráter determinado de seu objeto, do outro. Em consequência da segunda deficiência, ele não pode compreender (ou deve representar erroneamente) o caráter daqueles procedimentos empíricos que são elaborados, nas diferentes disciplinas, não só para interrogar os “fatos”, como para assegurar que eles respondam, não com a voz do interrogador, mas com a sua voz própria. Em consequência da primeira incapacidade, Althusser não pode compreender nem a gênese real, existencial, da ideologia, nem as maneiras pelas quais a *praxis* humana contesta essa imposição ideológica e pressiona contra suas amarras. Como ignora ambos os diálogos, não pode compreender como o conhecimento histórico “acontece” (como experiência), nem os procedimentos de investigação e verifica-

ção da disciplina histórica. A “cesura epistemológica”, com Althusser, é uma cesura com o autoconhecimento disciplinado e um salto na auto-geração do “conhecimento”, de acordo com seus próprios procedimentos teóricos, isto é, um salto para fora do conhecimento e para dentro da teologia.

Ele dá esse salto porque não consegue ver outra saída do compulsivo campo ideológico do empirismo genuíno, com sua complacência intelectual própria e suas técnicas positivistas autoconfirmadoras. “O positivismo, com sua estreita visão da racionalidade, sua aceitação da física como paradigma da atividade intelectual, seu nominalismo, seu atomismo, sua falta de hospitalidade para com todas as visões gerais do mundo”³³ — isso não foi inventado por Althusser. Aquilo de que ele quer fugir — a prisão empirista, fechada em si mesma, cujas metodologias patrulham com as chaves (estatísticas, lingüísticas) presas à cintura, fechando todas as portas para impedir o ingresso do processo estruturado — certamente existe. Althusser escalou seus muros, pulou, e agora constrói seu teatro num sítio adjacente. Prisão e teatro se entreolham com desconfiança. Mas (coisa curiosa) tanto a prisão como o teatro estão construídos em grande parte com os mesmos materiais, embora os arquitetos rivais sejam inimigos jurados. Vistas do ângulo do materialismo histórico, as duas estruturas evidenciam uma identidade extraordinária. Sob determinadas luzes, parecem ecoar-se mutuamente, fundir-se, exemplificar a identidade dos opostos. Ambas são produtos da estase conceptual, erguidas, pedra sobre pedra, com categorias não-históricas, estáticas.

A questão crítica concerne menos à epistemologia em sua relação com fatos isolados (embora tenhamos observado certas semelhanças no caso) do que à legitimidade epistemológica do conhecimento *histórico*, quando considerado em seu aspecto de conhecimento de causação, de estrutura, das modalidades de relação entre grupos ou instituições sociais, e da lógica (ou “leis”) do processo histórico. É aqui que prisão e teatro unem forças comuns contra o materialismo histórico, pois ambos afirmam ser esse conhecimento (como um conhecimento do real) epistemologicamente ilegítimo; Althusser não pode atingir o “empirismo” de maneira alguma, porque parte da mesma premissa e simplesmente faz uma “cesura”, a uma certa altura, rumo a uma conclusão idealista. Tanto Popper (a) como Althusser (b) afirmam a incognoscibilidade da história como processo que encerra sua própria causação, já que (a) qualquer noção de estruturas e mediações estruturais acarreta atribuições “holistas” impróprias, e as noções “historicistas” de causação e de processo são inverificáveis pelos testes experimentais; ou uma vez que (b) a noção de que o conhecimento “já está *realmente* presente no objeto real que deve conhecer” é uma ilusão do empirismo “abstracionista”, que toma erroneamente as suas próprias atribuições ideológicas como descobertas empíricas. O que importa que Al-

thusser salte, *então*, para a conclusão de que o conhecimento pode e deve fabricar, a partir de sua própria matéria teórica, um “conhecimento” histórico que é (no uso que faz Popper da expressão), um notório “historicismo”? Um verdadeiro empirista ficará satisfeito com isso, pois aos seus olhos Althusser apenas confirmou, pela sua agilidade idealista, o caráter inverificável e ideológico de todas essas pretensões ao conhecimento histórico. Althusser oferece um excelente exemplo da discussão no seminário — um epílogo para *A miséria do historicismo*.

As objeções ao materialismo histórico que esses antagonistas levantam em comum são: os “fatos” (mesmo se conhecíveis) são isolados; são como uma “matéria-prima” impura — portanto (algo não explicitado, mas suposto) múltiplos “fatos” multiplicam as impurezas. Os fatos históricos sobrevivem (como textos) de modos fortuitos ou pré-selecionados: chegam sempre já no interior de um campo ideológico (de uma certa sociedade do passado, e em termos de sua própria auto-avaliação); não são, portanto, de modo algum “neutros”. As noções históricas de causação ou de estrutura são construções teóricas altamente elaboradas; como tais, são propriedades da teoria e não de seu objeto, a história “real”. Nenhum procedimento empírico pode identificar a categoria classe social; não se pode realizar nenhuma experiência que prove o caráter burguês da ideologia burguesa, nem mesmo que autorize essa noção holista. O vocabulário pode ser diverso, mas a lógica de ambas as partes é convergente. A essa altura os filósofos apertam-se as mãos, beijam-se nas bochechas e se separam. O verdadeiro empirista diz, então: “Os fatos isolados são tudo o que se pode conhecer. A ‘história’ é um conceito holista inadequado para cobrir uma seqüência de fatos isolados tal como de fato se sucederam. Se introduzimos conceitos, os estamos introduzindo como ‘modelos’ que nos ajudam a investigar e organizar esses fatos; mas devemos deixar claro que esses modelos existem em nossa cabeça e não ‘na’ história. E devemos desenvolver técnicas empíricas cada vez mais aperfeiçoadas, livres de valores e preferivelmente quantitativas, para permitir que esses fatos se mostrem tal como realmente aconteceram. Haja o que houver, farei com que os fatos não escapem de suas celas isoladas de prisão, entrem em relação, ou realizem assembléias de massa.” O marxista estruturalista exaltado diz: “Adeus! Teus procedimentos me aborrecem. Volto ao meu teatro para escrever o roteiro a partir de alguma história melhor, revolucionária.”

Mas o curioso é que, caminhando em direções opostas, eles acabam chegando exatamente no mesmo lugar. Veremos como isso acontece. As “ciências” (propôs Althusser) “não precisam absolutamente da comprovação de práticas *exteriores* para declarar ‘verdadeiros’ os conhecimentos que produzem”. E (lembramos) cita explicitamente o materialismo histórico como uma dessas ciências. “É a prática teórica de Marx que constitui o critério da ‘verdade’ dos conhecimentos produzidos por Marx (LC, 61/II). É

certo que ele diz uma vez, numa rara concessão a um mundo extrafilosófico, que os êxitos e fracassos desse conhecimento teórico “constituem ‘experimentos’ pertinentes à reflexão da teoria sobre si mesma e seu desenvolvimento interno”.³⁴ A concessão é imprecisa, os “experimentos” não são identificados, os critérios de êxito ou fracasso não são especificados; o tom sugere que tais “experimentos” são pertinentes mas não essenciais; e não há sugestão de que possam determinar, sob nenhum aspecto, o “desenvolvimento interno” da teoria. De modo que, mais uma vez, encontramos uma compatibilidade notável entre o estruturalismo idealista de Althusser e o “empirismo fraco” de Popper.

Nossos dois filósofos estiveram trilhando caminhos distintos, mas paralelos, cumprimentando-se por cima dos epistemologicamente iletrados canteiros dos historiadores. Mas agora os caminhos novamente convergem. O ceticismo radical de Popper parecia colocar-nos sob a orientação de uma lógica vigilante; a epistemologia de Althusser nos dirige para os rigores da prática teórica. Ambos parecem dignificar a teoria ou a lógica, e colocá-las acima das aparências ilusórias da “realidade objetiva”. Mas a consequência é que os dois se encontram, não na fonte do pensamento, mas a contemplar com espanto o lago dos peixinhos dourados das aparências. Ambos os caminhos da lógica levam à mesma sujeição das coisas.

Popper desautoriza o que não pode ser percebido pelos sentidos, testado pela experimentação, verificado; mas as interconexões dos fenômenos sociais, a causação dentro do processo histórico parecem-lhe estar além de qualquer prova experimental: por isso o empirismo fraco nos deixa contemplando, sem compreendê-las, as manifestações mais imediatas do mundo, aceitando-as tal como são porque isso é o que parecem ser. Althusser, pelo contrário, está vigilante contra as aparências do “senso comum”. Desconfia de *toda* manifestação de *tudo* sinal “exterior” — a prática teórica está equipada de seus próprios critérios e de seu próprio discurso da demonstração. Mas o que se segue disso? Como a teoria possui apenas meios internos para a sua autoverificação, ela poderia se desenvolver, pela sua própria extrapolação, da maneira que melhor lhe parecer. (E isto é o que faz, em algumas expressões altamente teóricas.) Mas na verdade não podemos lidar com as questões da vida dessa maneira, nem podemos encaminhar as questões do pensamento de qualquer maneira substantiva ou sobre qualquer problema substantivo. Quando deixamos para trás a epistemologia e fazemos perguntas sobre nossos vizinhos, ou sobre a economia, ou a história ou a prática política, então algum tipo de suposição (referente àquilo *sobre* o que estamos pensando) deve ser feito antes mesmo que possamos começar a pensar.

Como a teoria desautoriza qualquer apropriação ativa do mundo exterior da única maneira possível (pelo relacionamento ativo, ou o diálogo, com sua evidência) *então todo esse mundo deve ser pressuposto*. A “ma-

téria-prima" (G I) que chega é simplesmente tomada *como dada*, e nenhum volume de processamento puramente interno por G ii para transformá-la em G III pode "produzir bolsas de seda com essas orelhas de porco" — ela continua sendo (embora fantasiada e sofisticada) exatamente o que era no começo — suposições (preconceitos, interpretações de "senso comum" daquilo que "todo mundo sabe") que se prestam convenientemente à confirmação (ou "ilustração") das proposições anteriores da teoria. Não importa realmente que Popper e Althusser, inclinados com espanto sobre o mesmo lago, vejam peixes de cores diferentes — as noções empírico-burguesas e estrutural-marxistas daquilo "que todo mundo sabe" são apoiadas em pressupostos ulteriores diferentes. Ambos têm razões epistemológicas imaculadas para ver exatamente o que queriam ver.

Ali, naquele lago, nadam as aparências: para Althusser os peixes parecem vermelhos, para Popper eles são cinzentos — o primeiro vê um magnífico Estado dos Trabalhadores passar nadando, o outro vê, entre as algas, uma reticente Sociedade Aberta. E ambos acabarão ficando com aparências, já que ambos começaram negando que estas sejam a inscrição de uma realidade ulterior, de relação e práticas, cuja significação só pode ser desvendada depois de um árduo interrogatório.

As aparências não revelarão essa significação espontaneamente e por si mesmas — haverá necessidade de repeti-lo? Não pretendo negar a sedutora e evidente por si mesma mistificação da aparência, ou negar nosso próprio auto-aprisionamento em categorias não examinadas. Se supomos que o sol se move em torno da terra, isto nos será confirmado a cada dia pela "experiência". Se supomos que uma bola rola morro abaixo pelas suas próprias energia e vontade inatas, nada, na aparência, nos desautorizará. Se supomos que as más colheitas e a fome são causadas pelo castigo de Deus por nossos pecados, não poderemos fugir a esse conceito apontando a seca, as geadas tardias e as pragas, porque Deus bem poderia ter escolhido esses instrumentos para se manifestar. Temos que romper as velhas categorias e criar outras, novas, antes de podermos "explicar" a evidência, que sempre esteve ali.

Mas a criação e a destruição de conceitos, a proposição de novas hipóteses, a reconstrução de categorias, não são questão de *invenção* teórica. Isto qualquer um pode fazer. A penúria seria, quem sabe, uma brincadeira do diabo? As pragas nas plantações inglesas seriam uma consequência da feitiçaria francesa? Ou talvez a realização de uma velha maldição, consequência do adultério da Rainha? As aparências confirmarão do mesmo modo cada uma dessas hipóteses: sabe-se muito bem que o diabo anda solto por aí, que os franceses são feitiçeiros, e que a maioria das rainhas é de adúlteras. E, se consideramos a União Soviética um Estado de Trabalhadores guiado por uma teoria marxista esclarecida, ou que as forças do mercado na sociedade capitalista maximizarão sempre o bem comum, em qual-

quer desses casos podemos ficar no mesmo lugar o dia inteiro, vendo o brilhante sol socialista percorrer o céu azul, ou a bola do Produto Nacional Bruto rolar pelo morro da abundância, ganhando bênçãos à medida que desce. Não precisamos repetir este bê-a-bá.

Mas este bê-a-bá não é um código especial, compreendido apenas pelos lógicos. É um alfabeto comum, a ser dominado na fase de aprendizagem de todas as disciplinas. Tampouco é uma lição rigorosa, a ser periodicamente ministrada aos “empiristas” (e só a eles). Sem dúvida há empiristas que precisam dessa correção. Mas a lição é uma faca de dois gumes. Hipóteses autogeradoras, que não estão sujeitas a nenhum controle empírico, nos levarão ao escravizamento da contingência tão rapidamente — e talvez mesmo mais rapidamente — quanto se renderão ao “óbvio” e manifesto. Inclusive, um erro gera e reproduz o outro, e ambos podem ser freqüentemente encontrados na mesma mente. O que devemos recitar de novo, ao que parece, é a natureza árdua do embate entre o pensamento e seu material objetivo: o “diálogo” (seja como *praxis* ou em disciplinas intelectuais mais conscientes de si mesmas) a partir do qual todo conhecimento é obtido.

VII

Haverá agora um breve intervalo. Podemos imaginar que as luzes se acenderam e vendedores de sorvete estão circulando. Durante esta pausa pretendo discutir a lógica histórica. Os filósofos ou sociólogos que têm uma aversão ou uma desconfiança profunda por esse assunto são aconselhados a se retirar para o *foyer* e o bar. Poderão voltar para a seção VIII.

Não é fácil discutir este tema. Recentemente, eu estava em Cambridge como convidado a um seminário de antropólogos ilustres, quando me pediram para justificar uma proposição, e respondi que ela era validada pela “lógica histórica”. Meus amáveis anfitriões não conseguiram disfarçar o riso. É claro que partilhei de sua hilaridade, mas também fui levado a refletir sobre o significado “antropológico” desse diálogo. É hábito, nos rituais acadêmicos, que os praticantes de diferentes disciplinas demonstrem respeito, não tanto pelas descobertas da disciplina de cada um, mas pelas credenciais autênticas que as próprias disciplinas apresentem. E se um seminário de historiadores viesse a rir das credenciais mesmas (isto é, a lógica ou disciplina central para sua prática) de um filósofo ou de um antropólogo, isso seria considerado um insulto. E a significação desse diálogo foi a existência de uma suposição muito generalizada de que a “história” constitui uma exceção a essa regra; que a disciplina central à sua prática era um motivo de riso, e que, longe de me ofender, eu, como praticante, participaria da hilaridade.

Não é difícil ver como isso acontece. Os modos de escrever a história são tão diversos, as técnicas empregadas pelos historiadores são tão variadas, os temas da investigação histórica são tão díspares e, acima de tudo, as conclusões são tão controversas e tão veementemente contestadas dentro da profissão, que é difícil apresentar qualquer coerência disciplinar. E posso compreender perfeitamente que há coisas, na Escola de História de Cambridge, que poderiam provocar o riso dos antropólogos, ou de outros. No entanto, o estudo da história é empresa muito antiga, e seria surpreendente se, entre as ciências e humanidades, ela fosse a única a não ter desenvolvido sua disciplina própria, em vários milhares de anos, isto é, desenvolvido seu próprio discurso de demonstração. E não consigo ver o que seja esse discurso próprio, a menos que tome a forma da lógica histórica.

Trata-se de uma lógica *característica*, adequada ao material do historiador. Não haverá utilidade em enquadrá-la nos mesmos critérios da lógica da física, pelas razões apresentadas por Popper e por muitos outros; assim, a "história" não oferece um laboratório de verificação experimental, oferece evidências de causas necessárias, mas nunca (em minha opinião) de causas suficientes, pois as "leis" (ou, como prefiro, a lógica ou as pressões) do processo social e econômico estão sendo continuamente infringidas pelas contingências, de modos que invalidariam qualquer regra nas ciências experimentais, e assim por diante. Mas tais razões não são objeções à lógica histórica, nem impõem (como Popper supõe) a imputação de "historicismo" a qualquer noção da história como o registro de um processo unificado com sua própria "racionalidade". Simplesmente ilustram (e, ocasionalmente, definem, com maior utilidade) a conclusão de que a lógica histórica não se iguala aos procedimentos disciplinares da física.

Nem pode a lógica histórica ser submetida aos mesmos critérios da lógica analítica, o discurso da demonstração do filósofo. As razões para isso estão não na falta de lógica do historiador, mas em sua necessidade de um *tipo* diferente de lógica, adequado aos fenômenos que estão sempre em movimento, que evidenciam — mesmo num único momento — manifestações contraditórias, cujas evidências particulares só podem encontrar definição dentro de contextos particulares, e, ainda, cujos termos gerais de análise (isto é, as perguntas adequadas à interrogação da evidência) raramente são constantes e, com mais frequência, estão em transição, juntamente com os movimentos do evento histórico: assim como o objeto de investigação se modifica, também se modificam as questões adequadas. Como comentou Sartre: "A história não é ordem. É desordem: uma desordem racional. No momento mesmo em que mantém a ordem, isto é, a estrutura, a história já está a caminho de desfazê-la."³⁵

Mas uma desordem desse tipo perturba qualquer procedimento de lógica analítica, que deve, como condição primeira, ocupar-se de termos sem ambigüidade e mantê-los equilibrados num mesmo lugar. Já observa-

mos uma propensão dos filósofos, ao examinar as credenciais epistemológicas da "história", a colocar sobre sua mesa os "fatos" como se fossem isolados, em lugar do material habitual do historiador — a evidência de comportamento (inclusive comportamento mental, cultural) acontecendo no tempo. Quando Althusser e muitos outros acusam os historiadores de não ter "nenhuma teoria", deveriam pensar que aquilo que consideram como inocência ou letargia pode ser a *rejeição* explícita e autoconsciente: uma rejeição de conceitos analíticos estáticos, de uma lógica inadequada à história.

Por "lógica histórica" entendo um método lógico de investigação adequado a materiais históricos, destinado, na medida do possível, a testar hipóteses quanto à estrutura, causação etc., e a eliminar procedimentos autoconfirmadores ("instâncias", "ilustrações"). O discurso histórico disciplinado da prova consiste num diálogo entre conceito e evidência, um diálogo conduzido por hipóteses sucessivas, de um lado, e a pesquisa empírica, do outro. O interrogador é a lógica histórica; o conteúdo da interrogação é uma hipótese (por exemplo, quanto à maneira pela qual os diferentes fenômenos agiram uns sobre os outros); o interrogado é a evidência, com suas propriedades determinadas. Mencionar essa lógica não é, decerto, proclamar que ela esteja sempre evidente na prática de todo historiador, ou na prática de qualquer historiador durante todo o tempo. (A história não é, penso eu, a única a quebrar seus próprios juramentos). É, porém, dizer que essa lógica não se revela involuntariamente; que a disciplina exige um preparo árduo; e que três mil anos de prática nos ensinaram alguma coisa. É dizer que é essa lógica que constitui o tribunal de recursos final da disciplina: *não* — por favor, notem — a "evidência" por si mesma, mas a evidência interrogada dessa maneira.

A definição completa dessa lógica — e a resposta a algumas das objeções de Popper — exigiria que eu escrevesse um ensaio diferente, mais acadêmico, com muitos exemplos e ilustrações. Ao ocupar-se mais particularmente das posições de Althusser, talvez seja suficiente oferecer, em defesa do materialismo histórico, certas proposições.

1. O objeto imediato do conhecimento histórico (isto é, o material a partir do qual esse conhecimento é aduzido) compreende "fatos" ou evidências, certamente dotados de existência real, mas que só se tornam cognoscíveis segundo maneiras que são, e devem ser, a preocupação dos vigilantes métodos históricos. Esta proposição já foi discutida.

2. O conhecimento histórico é, pela sua natureza, (a) provisório e incompleto (mas não, por isso inverídico), (b) seletivo (mas não, por isso, inverídico), (c) limitado e definido pelas perguntas feitas à evidência (e os conceitos que informam essas perguntas), e, portanto, só "verdadeiro" dentro do campo assim definido. Sob esses aspectos, o conhecimento histórico pode se afastar de outros paradigmas de conhecimento, quando

submetido à investigação epistemológica. Nesse sentido, estou pronto a concordar que a tentativa de designar a história como “ciência” sempre foi inútil e motivo de confusão.³⁶ Se Marx, e, mais ainda, Engels, por vezes incidiram nesse erro, então podemos pedir desculpas, mas não devemos confundir a pretensão com seus procedimentos reais. Marx sem dúvida sabia, também, que a História era uma Musa e que as “humanidades” constróem conhecimentos.

3. A evidência histórica tem determinadas propriedades. Embora lhe possam ser formuladas quaisquer perguntas, apenas algumas serão adequadas. Embora qualquer teoria do processo histórico possa ser proposta, são falsas todas as teorias que não estejam em conformidade com as determinações da evidência. É isto que constitui o tribunal de recursos disciplinar. Nesse sentido é certo (aqui podemos concordar com Popper) que embora o conhecimento histórico deva ficar sempre aquém da confirmação positiva (do tipo adequado à ciência experimental), o falso conhecimento histórico está, em geral, sujeito à *desconfirmação*.³⁷

4. Segue-se dessas proposições que a relação entre o conhecimento histórico e seu objeto não pode ser compreendida em quaisquer termos que suponham ser um deles função (inferência de, revelação, abstração, atribuição ou “ilustração”) do outro. A interrogação e a resposta são mutuamente determinantes, e a relação só pode ser compreendida *como um diálogo*.

Quatro outras proposições podem ser agora apresentadas mais extensamente.

5. O objeto do conhecimento histórico é a história “real”, cujas evidências devem ser necessariamente incompletas e imperfeitas. Supor que um “presente”, por se transformar em “passado”, modifica com isto seu *status* ontológico, é compreender mal tanto o passado como o presente.³⁸ A realidade palpável de nosso próprio presente (transitório) não pode de maneira alguma ser modificada porque está *desde já*, tornando-se o passado, para a posteridade. Na verdade, à posteridade não pode interrogá-lo da maneira pela qual o fazemos; sem dúvida, nós, experimentando o momento presente e sendo atores nesse nosso presente, só sobrevivemos na forma de certas evidências de nossos atos ou pensamentos.

Embora os historiadores possam tomar a decisão de selecionar essas evidências, e escrever uma história de aspectos isolados do todo (uma biografia, a história de uma instituição, uma história da caça à raposa etc.), o objeto real continua unitário. O passado humano não é um agregado de histórias separadas, mas uma soma unitária do comportamento humano, cada aspecto do qual se relaciona com outros de determinadas maneiras, tal como os atores individuais se relacionavam de certas maneiras (pelo mercado, pelas relações de poder e subordinação etc.). Na medida em que essas ações e relações deram origem a modificações, que se tornam objeto

de investigação racional, podemos definir essa soma como um *processo* histórico, isto é, *práticas ordenadas e estruturadas* de maneiras racionais. Embora essa definição surja em resposta à pergunta formulada,³⁹ esta não “inventa” o processo. Devemos assumir, quanto a isso, uma posição contrária a Goldmann e favorável a Bloch (ver p. 29). Os processos acabados da mudança histórica, com sua complicada causação, realmente ocorreram, e a historiografia pode falsificar ou não entender, mas não pode modificar, em nenhum grau, o *status* ontológico do passado. O objetivo da disciplina histórica é a consecução dessa verdade da história.

Cada idade, ou cada praticante, pode fazer novas perguntas à evidência histórica, ou pode trazer à luz novos níveis de evidência. Nesse sentido, a “história” (quando examinada como produto da investigação histórica) se modificará, e deve modificar-se, com as preocupações de cada geração ou, pode acontecer de cada sexo, cada nação, cada classe social. Mas isso não significa absolutamente que os próprios acontecimentos passados se modifiquem a cada investigador, ou que a evidência seja indeterminada. As discordâncias entre os historiadores podem ser de muitos tipos, mas continuarão sendo meros intercâmbios de atitude, ou exercícios de ideologia, se não se admitir que são conduzidas dentro de uma disciplina comum que visa ao conhecimento objetivo.

É necessário acrescentar um esclarecimento a esta proposição. Quando falamos da “inteligibilidade” da história, podemos estar falando do entendimento da racionalidade (de causação etc.) do processo histórico: trata-se de um conhecimento objetivo, revelado num diálogo com determinadas evidências. Mas podemos também estar fazendo referência à “significação” desse passado, seu significado para *nós*; este é um juízo de valor subjetivo, e a tais perguntas a evidência não pode oferecer respostas. Isso não implica a conclusão de que todos esses exercícios sejam impróprios. Podemos concordar (com Popper) que cada geração, cada historiador, tem direito a expressar um “ponto de vista”, ou (com Kolakowski) que temos o direito de atribuir essa “inteligibilidade imanente” à história como um “ato de fé”, desde que deixemos claro que isto se baseia não em procedimentos científicos, mas numa “escolha de valores”.⁴⁰

Podemos admitir não só que tais julgamentos, como sobre o “significado” da história, são uma atividade própria e importante, uma maneira pela qual os atores de hoje identificam seus valores e metas, mas que são também uma atividade *inevitável*. Isto é, as preocupações de cada geração, sexo ou classe devem inevitavelmente ter um conteúdo normativo, que encontrará expressão nas perguntas feitas às evidências. Mas isto não põe em questão, de modo algum, a determinação objetiva da evidência. É simplesmente uma afirmação quanto à complexidade, não apenas da história, mas de nós mesmos (que somos simultaneamente seres racionais e valorativos) — uma complexidade que influencia todas as formas de auto-

conhecimento social e que exige, em todas as disciplinas, salvaguardas metodológicas. É exatamente dentro da lógica histórica que tais atribuições de significado, encobertas e impróprias, são evidenciadas; é dessa maneira que os historiadores apontam-se mutuamente suas falhas. Um historiador feminista dirá, ou deverá dizer, que este livro de história está errado, não por ter sido escrito por um homem, mas porque o historiador negligenciou as evidências contíguas ou formulou perguntas conceitualmente inadequadas, daí advindo um "significado", ou uma tendenciosidade masculina imposta às respostas. O mesmo ocorre com os debates um tanto exaltados que eu e meus colegas marxistas com frequência provocamos dentro da profissão acadêmica. A questão não é (ou raramente é) a de uma escolha de valores, mas diz respeito à lógica da disciplina. E se negamos as propriedades determinadas do objeto, então nenhuma disciplina resiste.

Mas não posso concluir este esclarecimento deixando a impressão de que a atribuição de "significado" como uma significação de valor é apenas uma questão a lamentar, uma consequência da falibilidade humana. Creio tratar-se de algo muito mais importante. Não me sinto nada constrangido pelo fato de que, ao apresentar os resultados de minha própria pesquisa histórica, formulo juízos de valor quanto a processos passados, seja de maneira clara e incisiva, seja na forma de ironias e apartes. Isto é adequado, em parte porque o historiador examina vidas e escolhas individuais, e não apenas acontecimentos históricos (processos). E embora possamos não fazer atribuições de valor aos processos, as mesmas objeções não surgem com a mesma força quando examinamos as opções dos indivíduos, cujos atos e intenções podem certamente ser julgados (como foram julgados pelos seus contemporâneos) dentro do devido e relevante contexto histórico.

Mas este é apenas um caso especial de uma questão mais geral. Somente nós, que estamos vivendo agora, podemos dar um "significado" ao passado. Mas esse passado foi sempre, entre outras coisas, o resultado de uma discussão acerca de valores. Ao reconstituir esse processo, ao mostrar como a causação na realidade se efetuou, devemos, à medida que nossa disciplina o permita, controlar nossos próprios valores. Uma vez, porém, reconstituída essa história, temos liberdade de oferecer nosso julgamento a propósito dela.

Esse julgamento deve estar ele mesmo sob controles históricos. Deve ser adequado ao material. Será inútil queixar-se de que a burguesia não foi comunitária, ou de que os Lavellers* não introduziram a sociedade

* Literalmente, "Niveladores". Membros de um partido extremista, surgido entre os radicais do Parlamento, durante a Guerra Civil na Inglaterra, no Século XVII, que defendiam reformas constitucionais e econômicas profundas, liberdade de religião e separação entre a Igreja e o Estado. (N. do T.)

anarco-sindicalista. O que podemos fazer é nos identificarmos com certos valores aceitos pelos atores do passado, e rejeitar outros. Podemos dar nosso voto a Winstanley e a Swift; podemos votar contra Walpole e Sir Edwin Chadwick.

Nosso voto nada modificará. E não obstante, em outro sentido, pode modificar tudo. Pois estamos dizendo que esses valores, e não aqueles, são os que tornam a história significativa *para nós*, e que esses são os valores que pretendemos ampliar e manter em nosso próprio presente. Se tivermos êxito, então recuamos na história e lhe atribuímos nossos próprios significados: congratulamo-nos com Swift. Endossamos em nosso presente os valores de Winstanley, e fazemos com que o baixo e impiedoso oportunismo que distinguiu a política de Walpole seja visto com horror.

No fim, nós também estaremos mortos, e nossas vidas estarão inertes nesse processo terminado, nossas intenções assimiladas a um acontecimento passado que nunca pretendemos que ocorresse. Podemos apenas esperar que os homens e mulheres do futuro se voltem para nós, afirmem e renovem nossos significados, e tornem nossa história inteligível dentro de seu próprio presente. Somente eles terão o poder de selecionar, entre os muitos significados oferecidos pelo nosso conturbado presente, e transmutar alguma parte de nosso processo em seu progresso.

Porque o "progresso" é um conceito sem significado ou pior, quando imputado como um atributo *ao* passado (e essas atribuições podem ser denunciadas, com razão, como "historicistas"), que só pode adquirir significado a partir de uma determinada posição no presente, uma posição de valor em busca de sua própria genealogia. Essas genealogias *existem*, nas evidências: houve homens e mulheres de honra, coragem e "previsão", e houve movimentos históricos informados por essas qualidades. Mas, apesar da autoridade de Goldmann, devemos defender não que "a realidade histórica se modifica de época para época, com as modificações na hierarquia de valores", mas que o "significado" que atribuímos a tal realidade se modifica dessa maneira.

Esse "complemento" à minha proposição nos afastou um pouco de nosso caminho. A proposição dizia respeito à objetividade da história "real". Parecemos voltar, repetidamente, aos círculos cada vez mais estreitos desse remoinho epistemológico. Procuremos avançar.

6. A investigação da história como processo, como sucessão de acontecimentos ou "desordem racional", acarreta noções de causação, de contradição, de mediação e da organização (por vezes estruturação) sistemática da vida social, política, econômica e intelectual. Essas elaboradas noções⁴¹ "pertencem" à teoria histórica, são refinadas dentro dos procedimentos dessa teoria, são pensadas dentro do pensamento. Mas não é verdade que a teoria pertença *apenas* à esfera da teoria. Toda noção, ou

conceito, surge de engajamentos empíricos e por mais abstratos que sejam os procedimentos de sua auto-interrogação, esta deve ser remetida a um compromisso com as propriedades determinadas da evidência, e defender seus argumentos ante juízes vigilantes no "tribunal de recursos" da história. Trata-se, num sentido bastante crítico, novamente de uma questão de diálogo. Na medida em que uma tese (o conceito, ou hipótese) é posta em relação com suas antíteses (determinação objetiva não-teórica) e disso resulta uma síntese (conhecimento histórico), temos o que poderíamos chamar de dialética do conhecimento histórico. Ou poderíamos chamar, antes que a "dialética" fosse rudemente arrancada de nossas mãos e transformada no brinquedo do escolasticismo.

A prática histórica está, acima de tudo, empenhada nesse tipo de diálogo, que compreende: um debate entre, por um lado, conceitos ou hipóteses recebidos, inadequados ou ideologicamente informados,⁴² e, por outro, evidências recentes ou inconvenientes; a elaboração de novas hipóteses; o teste dessas hipóteses face às evidências, o que pode exigir o interrogatório das evidências existentes, mas de novas maneiras, ou uma renovada pesquisa para confirmar ou rejeitar as novas noções; a rejeição das hipóteses que não suportam tais provas e o aprimoramento ou revisão daquelas que as suportam, à luz desse ajuste.

Na medida em que uma noção é endossada pelas evidências, temos então todo o direito de dizer que ela *existe* "lá fora", na história real. É claro que não existe realmente, como um plasma que adere aos fatos, ou como um caroço invisível dentro da casca das aparências. O que estamos dizendo é que a noção (conceito, hipótese relativa à causação) foi posta em diálogo disciplinado com as evidências, e mostrou-se operacional; isto é, não foi desconfirmada por evidências contrárias, e que organiza com êxito, ou "explica", evidências até então inexplicáveis. Por isto é uma representação adequada (embora aproximativa) da sequência causal, ou da racionalidade, desses acontecimentos, e conforma-se (dentro da lógica da disciplina histórica) a um processo que de fato ocorreu no passado. Por isto essa noção existe simultaneamente como um conhecimento "verdadeiro", tanto como uma representação adequada de uma propriedade real desses acontecimentos.

7. O materialismo histórico não difere de outras ordenações interpretativas das evidências históricas (ou não difere necessariamente) por quaisquer premissas epistemológicas, mas por suas categorias, suas hipóteses características e procedimentos consequentes,⁴³ e no reconhecido parentesco conceptual entre estas e os conceitos desenvolvidos pelos praticantes marxistas em outras disciplinas. Não considero a historiografia marxista como dependente *de* um corpo geral de marxismo-como-teoria, localizado em alguma outra parte (talvez na filosofia?). Pelo contrário, se há um terreno comum para todas as práticas marxistas, então ele deve estar onde o

próprio Marx o situou, no materialismo histórico. É este o terreno do qual surge toda a teoria marxista, e ao qual ela deve, no fim, retornar.

Com isto não pretendo dizer que os historiadores marxistas não tenham um débito em relação a certos conceitos para com uma teoria marxista geral que abarca marxistas que trabalham em outros campos, e se vale de suas constatações. Isto, evidentemente, é o que ocorre; nosso trabalho se processa num intercâmbio contínuo. Questiono a noção de que se trate de uma Teoria, que tenha uma Sede, independentemente dessas práticas: uma Sede textual autoconfirmadora, ou uma Sede na sabedoria de algum partido marxista, ou uma Sede numa prática teórica purificada. A pátria da teoria marxista continua onde sempre esteve, no objeto humano real, em todas as suas manifestações (passadas e presentes); objeto que, no entanto, não pode ser conhecido num golpe de vista teórico (como se a Teoria pudesse engolir a realidade de uma só bocada), mas apenas através de disciplinas separadas, informadas por conceitos unitários. Essas disciplinas ou práticas se encontram em suas fronteiras, trocam conceitos, discutem, corrigem-se mutuamente os erros. A filosofia pode (e deve) monitorar, aperfeiçoar e assistir a essas conversas. Mas se deixamos que a filosofia procure *abstrair* os conceitos das práticas, e construir a partir deles uma Sede para a Teoria, independentemente daquelas, e muito distante de qualquer diálogo com o objeto da teoria, então teremos – o teatro de Althusser!

Segue-se que os conceitos marxistas (isto é, conceitos desenvolvidos por Marx e dentro da tradição marxista) diferem de outros conceitos interpretativos na prática histórica, e se são considerados como mais “verdadeiros”, ou mais adequados à explicação do que outros, isto ocorrerá porque suportam melhor o teste da lógica histórica e não porque sejam “derivados de” uma Teoria verdadeira fora dessa disciplina. Coisa que, de qualquer modo, não são mesmo. Na medida em que eu mesmo tenho uma dívida profunda, em relação a certos conceitos, para com a prática do próprio Marx, recuso-me a fugir à responsabilidade recorrendo à sua autoridade ou a escapar às críticas pulando fora do tribunal de recursos. Para o conhecimento histórico, esse tribunal se situa dentro da disciplina da história, e em nenhum outro lugar.

O recurso pode tomar duas formas: (a) probatória, que foi suficientemente discutida, e (b) teórica – referente à coerência, adequação e consistência dos conceitos, e à sua congruência com o conhecimento de disciplinas adjacentes. Ambas as formas de recurso, porém, só podem ser encaminhadas dentro do vocabulário da lógica histórica. O tribunal tem estado reunido para julgar o materialismo histórico há cem anos, e seu pronunciamento vem sendo sempre adiado. O adiamento é, com efeito, um tributo ao vigor da tradição; nesse longo intervalo, as acusações contra uma centena de outros sistemas de interpretação foram apresentados e os acusa-

dos desapareceram “escada abaixo”. O tribunal ainda não se pronunciou decisivamente em favor do materialismo histórico não só devido ao *parti pris* ideológico de alguns juízes (embora isso seja freqüente) mas também devido à natureza provisória dos conceitos explanatórios, dos silêncios *reais* (ou mediações ausentes) neles existentes, o caráter primitivo e não reconstituído de algumas das categorias, e a determinação inconclusiva da evidência.

8. Minha proposição final traz uma restrição fundamental à epistemologia althusseriana, e também a certos estruturalismos ou sistemas funcionais (por exemplo, a sociologia parsoniana) que periodicamente procuram superar a disciplina histórica. Certas categorias e conceitos críticos empregados pelo materialismo histórico só podem ser compreendidos *como categorias históricas*, isto é, categorias ou conceitos próprios para a investigação de processo, ao escrutínio dos “fatos” que no momento mesmo da interrogação, modificam sua forma (ou conservam sua forma mas modificam seus “significados”), ou se dissolvem em outros fatos; conceitos adequados ao tratamento das evidências não passíveis de representação conceptual estática, mas apenas como manifestação ou como contradição.

A construção de conceitos históricos não é, evidentemente, um privilégio especial peculiar ao materialismo histórico. Tais conceitos surgem dentro do discurso comum dos historiadores, ou são desenvolvidos nas disciplinas adjacentes. O conceito clássico da crise de subsistência⁴⁴ propõe uma seqüência racional de eventos, como, por exemplo: uma má colheita → escassez → mortalidade crescente → consumo das sementes do ano seguinte → segunda má colheita → escassez extrema → intensificação da mortalidade, acompanhada por epidemias → uma taxa de concepção em rápida elevação. O conceito do ciclo de desenvolvimento familiar propõe uma seqüência trigeracional dentro da mesma família camponesa, modificada pelas condições particulares de ocupação da terra e práticas de herança. Esses conceitos, que são generalizados pela lógica a partir de muitos exemplos, são confrontados com as evidências, não tanto como “modelos”, mas antes como “expectativas”. Não impõem uma regra, mas apressam e facilitam a indagação das evidências, embora se verifique com freqüência que cada caso se afasta da regra, sob este ou aquele aspecto. As evidências (e os acontecimentos reais) não obedecem a regras, e não obstante não poderiam ser compreendidas sem a regra, à qual oferecem suas próprias irregularidades. Isso provoca impaciência em alguns filósofos (e mesmo sociólogos), que consideram que um conceito com tal elasticidade não é um verdadeiro conceito, e uma regra não é uma regra a menos que as evidências se conformem a ela, e permanecem em posição de sentido no mesmo lugar.

Os conceitos e regras históricas são, com freqüência, dessa ordem. Exibem extrema elasticidade e permitem grande irregularidade; o historia-

dor parece estar fugindo ao rigor, ao mergulhar por um momento nas mais amplas generalizações, quando no momento seguinte se perde nas particularidades das qualificações em qualquer caso especial. Isto provoca desconfiança, e mesmo hilaridade, em outras disciplinas. O materialismo histórico emprega conceitos de igual generalidade e elasticidade – “exploração”, “hegemonia”, “luta de classes” – mais como expectativas do que como regras. E até categorias que parecem oferecer menor elasticidade – “feudalismo”, “capitalismo”, “burguesia” – surgem na prática histórica não como tipos ideais realizados na evolução histórica, mas como famílias inteiras de casos especiais, famílias que incluem órfãos adotados e filhos da miscigenação tipológica. A história não conhece verbos regulares.

A desgraça dos historiadores marxistas (que é sem dúvida nossa própria desgraça, hoje) é que alguns de nossos conceitos são moeda corrente num universo intelectual mais amplo, são adotados em outras disciplinas, que lhes impõem sua própria lógica e os reduzem a categorias estáticas, não-históricas. Nenhuma categoria histórica foi mais incompreendida, atormentada, transfixada e des-historizada do que a categoria de classe social;⁴⁵ uma formação histórica autodefinidora, que homens e mulheres elaboraram a partir de sua própria experiência de luta, foi reduzida a uma categoria estática, ou a um efeito de uma estrutura ulterior, das quais os homens não são os autores mas os vetores. Althusser e Poulantzas não só fizeram à história marxista esse mal, como também queixaram-se ainda de que a história (de cujos braços arrancaram esse conceito) não tem uma teoria acabada de classe! O que eles, e muitos outros, de todos os matizes ideológicos, não compreendem é que não é, e nunca foi tarefa da história elaborar esse tipo de teoria inelástica. E se o próprio Marx teve uma prioridade metodológica suprema, esta foi, precisamente, a de destruir a fabricação de teorias não-históricas desse tipo.

A história não é uma fábrica para a manufatura da Grande Teoria, como um Concorde do ar global; também não é uma linha de montagem para a produção em série de pequenas teorias. Tampouco é uma gigantesca estação experimental na qual as teorias de manufatura estrangeira possam ser “aplicadas”, “testadas” e “confirmadas”. Esta não é absolutamente sua função. Seu objetivo é reconstituir, “explicar”, e “compreender” seu objeto: a história real. As teorias que os historiadores apresentam são dirigidas a esse objetivo, dentro dos termos da lógica histórica, e não há cirurgia que possa transplantar teorias estrangeiras, como órgãos inalterados, para outras lógicas estáticas, conceptuais, ou vice-versa. Nosso objetivo é o conhecimento histórico; nossas hipóteses são apresentadas para explicar tal formação social particular no passado, tal sequência particular de causação.

Nosso conhecimento não fica (esperamos) por isto aprisionado nesse passado. Ele nos ajuda a conhecer quem somos, porque estamos aqui, que

possibilidades humanas se manifestaram, e tudo quanto podemos saber sobre a lógica e as formas de processo social. Uma parte desse conhecimento pode ser teorizada, menos como regra do que como expectativa. E pode e deve haver intercâmbio com outros conhecimentos e teorias. Mas o intercâmbio envolve vigilância, na medida em que a moeda teórica de uma disciplina é convertida na moeda de outra. A filosofia não deve se postar em todas as fronteiras como um traficante, oferecendo um papel-moeda espúrio, "universal", com circulação em todas as terras. Poderia, em vez disso, funcionar como uma vigilante casa de câmbio.

Aquelas proposições do materialismo histórico que influem sobre a relação entre ser social e consciência social, sobre as relações de produção e suas determinações, sobre modos de exploração, luta de classes, ideologia, ou sobre formações capitalistas sociais e econômicas, são (num pólo de seu "diálogo") derivadas da observação do suceder histórico *no tempo*. Não se trata da observação de fatos isolados *em série*, mas de *conjuntos* de fatos com suas regularidades próprias; da repetição de certos tipos de acontecimento; da congruência de certos tipos de comportamento em diferentes contextos — em suma, das evidências de formações sociais sistemáticas e de uma lógica comum do processo. Essas teorias históricas na medida em que surgem (não por si mesmas mas, no outro pólo do diálogo, por trabalhosa conceptualização), não podem ser testadas, como freqüentemente se supõe, impondo-se uma interrupção ao processo, "congelando" a história, e tomando uma seção geológica estática, que mostrará o capitalismo ou as hierarquias de classe em qualquer momento dado do tempo, como uma estrutura elaborada.⁴⁶ Ao investigar a história não estamos passando em revista uma série de instantâneos, cada qual mostrando um momento do tempo social transfixado numa única e eterna pose: pois cada um desses instantâneos não é apenas um momento do ser, mas também um momento do vir-a-ser: e mesmo dentro de cada seção aparentemente estática, encontrar-se-ão contradições e ligações, elementos subordinados e dominantes, energias decrescentes ou ascendentes. Qualquer momento histórico é ao mesmo tempo resultado de processos anteriores e um índice da direção de seu fluxo futuro.

Há dificuldades bem conhecidas, tanto na explicação do processo histórico como na verificação de qualquer explicação. A "história" em si é o único laboratório possível de experimentação, e nosso único equipamento experimental é a lógica histórica. Se formosmos analogias impróprias com as ciências experimentais, verificaremos logo que tudo isto é insatisfatório. A história nunca oferece as condições para experimentos idênticos, e embora possamos, por processos comparativos, observar experimentos mais ou menos semelhantes em diferentes laboratórios nacionais (a emergência do Estado-nação, a industrialização) nunca podemos retornar a esses

laboratórios, impor nossas próprias condições, e repetir novamente o experimento.

Mas analogias como estas nunca foram úteis. O fato de serem imensas as dificuldades de explicação histórica não deve surpreender a ninguém. Vivemos num mesmo elemento (um presente tornando-se passado), um elemento humano de hábitos, necessidades, razões, vontades, ilusões e desejos, e deveríamos saber que ele é constituído de um material resistente. E não obstante, há um sentido no qual o passado melhora o presente, pois a “história” continua sendo seu próprio laboratório de processo e resultados. Uma seção estática pode mostrar-nos certos elementos (A, B e C) numa inter-relação ou contradição mútua: os resultados, com o tempo, nos mostrarão como essas relações foram vividas, sofridas e resolvidas, e como ABC deu origem a D; e esse resultado lançará, por sua vez, luz sobre as maneiras pelas quais os elementos se relacionavam anteriormente e a força da contradição.

Nesse sentido, o resultado confirma ou rejeita, consolida ou condiciona a hipótese explicativa. É, num certo sentido, um mau laboratório; o fato de que o acontecimento tenha se dado dessa maneira pode ser a consequência de um elemento contingente (X) negligenciado na explicação. Assim, $ABC + X$ podem ter ocorrido de certo modo (D), mas $ABC + Y$ poderiam ter dado resultado diferente (E). Ignorar isto é cair no erro comum de argumentar *post hoc ergo propter hoc*. É um problema presente em toda explicação histórica, e os filósofos que deram uma olhada nos nossos procedimentos encontraram nisto um bom prato. Esquecem, porém, o fato de que, num outro sentido, a “história” é um bom laboratório, porque o processo, o ato de acontecer, está presente em cada momento da evidência, testando cada hipótese através de uma consequência, proporcionando resultados para cada experiência humana já realizada. Nossa lógica é falível. Mas a multiplicidade mesma dos experimentos e sua congruência mútua limitam os perigos de erro. As evidências quanto a qualquer episódio particular podem ser imperfeitas: haverá muitas lacunas se examinamos os resultados na forma de fatos isolados em séries, mas (pelo menos na história menos distante)⁴⁷ sobrevivem evidências suficientes para revelar a lógica do processo, sua consequência, as formações sociais características, e como ABC de fato dá origem a D.

Podemos tornar mais claro este ponto se examinarmos o problema não do ângulo do passado, mas a partir do presente histórico. A União Soviética é um desses problemas. Para explicar um de seus aspectos — quem detém o poder e para que direção tende seu processo político? — são propostas várias hipóteses explicativas. Por exemplo, a União Soviética é um Estado dos Trabalhadores (talvez com certas “deformações”) capaz de um autodesenvolvimento ascendente, sem qualquer luta interna severa

ou rompimento de continuidade: todas as “deficiências” são capazes de autocorreção, devido à orientação de um partido proletário, informado pela teoria marxista, e portanto abençoado com o “*know-how*” da história. Ou: a União Soviética é um Estado no qual o poder caiu nas mãos de uma nova classe burocrática, cujo interesse é assegurar seus próprios privilégios e a posse permanente do poder — uma classe que só será derrubada por uma outra revolução proletária. Ou: o Estado soviético é o instrumento de uma forma historicamente específica de industrialização forçada, que promoveu uma colocação arbitrária e contingente de grupos dirigentes, dos quais se pode esperar que sejam agora os agentes da “modernização” da sociedade soviética, colocando-a numa conformidade tardia e imperfeita com aquele que é o verdadeiro modelo do homem moderno: os Estados Unidos. Ou (o que está mais próximo de minha opinião) o Estado soviético só pode ser compreendido com a ajuda do conceito de “parasitismo”, e saber se seus grupos dirigentes estão ou não cristalizados numa classe burocrática, ou se uma reforma episódica lhes pode ser imposta por pressões de vários tipos (resultantes das necessidades e resistências dos trabalhadores e agricultores, dos dissidentes intelectuais, da lógica oriunda de suas próprias contradições internas, das lutas entre facções da incapacidade de realizar as funções essenciais, etc.) continua, historicamente, uma questão inacabada e indeterminada, que pode ser precipitada numa ou noutra direção mais completamente determinada pelas contingências.

Há um sentido real e importante no qual estas (ou outras) hipóteses só encontrarão confirmação ou refutação na *praxis* dos acontecimentos. O experimento está ainda se realizando e (por mais que desagrade a Althusser o coloquialismo manchesteriano de Engels), “a prova do bolo está em comê-lo”. O resultado, quando levado ao exame dos historiadores futuros, poderá vir a confirmar uma hipótese, ou a propor outra, nova. Qualquer “confirmação” desse tipo, se houver, jamais poderá ser mais do que aproximada: a história não é governada por regras e não conhece causas suficientes; se os historiadores futuros pensarem de outro modo, estarão caindo no erro do *post hoc ergo propter hoc*. As hipóteses, ou a fusão da ideologia e do autoconhecimento, que nós, ou o povo soviético, adotamos no presente, entrarão, elas próprias, como um elemento do processo resultante. E se alguma “contingência” diferente se tivesse imposto a esses elementos (por exemplo, se uma Terceira Guerra Mundial tivesse sido provocada pela crise cubana), então tudo se teria passado de maneira diferente, as forças militares e de segurança teriam sido enormemente fortalecidas, e uma hipótese diferente poderia então ter força explicativa.

Mas não se trata de uma restrição tão devastadora quanto poderia parecer a princípio, pois será a *forma* pela qual as coisas se processam, pela qual o “experimento” se desenvolve, que proporcionará aos historiadores futuros uma imensa percepção adicional quanto às relações críticas que

estruturam a sociedade soviética, e que são subjacentes às aparências de nosso presente histórico. O "resultado" lhes proporcionará uma visão adicional sobre que elementos formidáveis (talvez a ideologia do Estado do marxismo-leninismo) — se teriam mostrado, no caso, frágeis e em declínio, e que elementos inarticulados, mal-estruturados, prefiguravam uma oposição emergente. Os historiadores do futuro, que saberão *como* os fatos se passaram, terão uma ajuda poderosa para compreender não porque eles *tinham* de se processar da maneira pela qual se processaram, mas porque de fato assim fizeram; isto é, observarão no laboratório dos acontecimentos as evidências de determinação, não vistas como lei governada pela regra, mas no sentido de "fixação de limites" e "exercício de pressões".⁴⁸ E o historiador de hoje se situa exatamente na mesma posição em relação ao passado histórico, que é, simultaneamente, objeto de investigação e seu próprio laboratório experimental.

A explicação histórica não pode tratar de absolutos e não pode apresentar causas suficientes, o que irrita muito algumas almas simples e impacientes. Elas supõem que, como a explicação histórica não pode ser Tudo, é portanto Nada, apenas uma narração fenomenológica consecutiva. É um engano tolo. A explicação histórica não revela como a história *deveria* ter se processado, mas porque se processou dessa maneira, e não de outra; que o processo não é arbitrário, mas tem sua própria regularidade e racionalidade; que certos tipos de acontecimentos (políticos, econômicos, culturais) relacionaram-se, não de qualquer maneira que nos fosse agradável, mas de maneiras particulares e dentro de determinados campos de possibilidades; que certas formações sociais não obedecem a uma "lei", nem são os "efeitos" de um teorema estrutural estático, mas se caracterizam por determinadas relações e por uma lógica particular de processo. E assim por diante. E muito mais. Nosso conhecimento pode satisfazer a alguns filósofos, mas é bastante para nos manter ocupados.

Deixamos para trás nossas oito proposições, e podemos repassá-las novamente. As categorias adequadas à investigação da história são categorias históricas. O materialismo histórico distingue-se de outros sistemas interpretativos pela sua obstinação teimosa (teimosia que foi por vezes doutrinária) em elaborar essas categorias, e em articulá-las numa totalidade conceptual. Essa totalidade não é uma "verdade" teórica acabada (ou Teoria); mas também não é um "modelo" fictício, é um *conhecimento* em desenvolvimento, muito embora provisório e aproximado, com muitos silêncios e impurezas. O desenvolvimento desse conhecimento se dá tanto na teoria quanto na prática: surge de um diálogo e seu discurso de demonstração é conduzido nos termos da lógica histórica. As operações efetivas dessa lógica não são visíveis, passo a passo, em cada página do trabalho de um historiador. Se o fossem, os livros de história esgotariam qualquer paciência. Mas essa lógica deveria estar implícita em cada confronto empírico, e

explícita na maneira pela qual o historiador se posiciona ante as evidências e nas perguntas propostas. Não pretendo que a lógica histórica seja sempre tão rigorosa ou tão autoconsciente quanto deveria ser; nem que nossa prática corresponda muitas vezes àquilo que professamos. Afirmo apenas que existe essa lógica. E que nem todos nós somos inexperientes.

VIII

O intervalo terminou. Pede-se aos filósofos e sociólogos que interrompam a conversa nos corredores e retomem seus lugares nas poltronas vazias à minha volta. O auditório se escurece. Um silêncio cai sobre o teatro. E Althusser volta ao palco.

O grande "empresário" voltou repousado, e num estado de rara cordialidade. Anuncia que o pesado drama epistemológico será suspenso: por hora estamos fartos de história e tragédia. Em lugar disso, ele apresentará uma cena burlesca de sua própria autoria, um pouco influenciada por Sade. Um palhaço aposentado com pretensões a respeitabilidade epistemológica será trazido à cena (o público deve, por favor, manter-se sério a princípio), interrogado, denunciado, zombado, atormentado e finalmente vaiado e chutado para fora do palco. Eis que surge, arrastando-se dos bastidores, sofrendo de gota, olhos cansados, um gorro de bobo na cabeça, o pobre velho bufão, Friedrich Engels.

A cena começa um tanto lentamente, e com sutileza. Engels é interrogado sobre "paralelogramas de forças", sobre "vontades individuais" e "resultantes" históricos; é acusado de tautologia; baixa a cabeça, é perdoado ("Estou pronto a ignorar a referência de Engels à *natureza*.") É declarado culpado de confusão ainda pior, de associação com a ideologia burguesa. Baixa novamente a cabeça, é energicamente repreendido (uma "construção fútil"), mas dão-lhe então um confeito (ele tem "intuições teóricas geniais"). Ele sorri e faz um aceno de cabeça para o público, sem prever o que vem a seguir. É um pouco difícil acompanhar o diálogo, especialmente porque não se permite ao palhaço responder. Vamos levar o texto para casa e comentá-lo mais tarde.⁴⁹

Entra agora em cena o capataz:

Quando Engels, no *Anti-Dühring*, escreve que "a Economia Política é essencialmente uma ciência histórica" porque "trata de matéria histórica, isto é, constantemente cambiante", estamos no ponto exato do equívoco: onde a palavra *histórica* tanto pode pender para o conceito marxista como para o conceito ideológico de história, conforme designe o objeto de conhecimento de uma teoria da história ou, pelo contrário, o objeto real de que essa teoria dá o conhecimento. Podemos de pleno direito afirmar que a teoria da economia política marxista remete como uma de suas regiões à teoria marxista da histó-

ria; mas podemos também crer [isto é, as palavras de Engels nos poderiam levar a supor]* que a teoria da economia política é atingida até em seus conceitos teóricos pela qualidade própria da história real (sua "matéria" que é "cambiante"). (LC, 54-55/II.)

O palhaço "nos joga em certos textos surpreendentes que introduzem a história (no sentido empirista-ideológico) até nas categorias teóricas de Marx". (LC, 55/II.) Absurdo dos absurdos! Ele diz mesmo que é errado esperar "definições fixas, sob medida, aplicáveis definitivamente, nas obras de Marx". E argumenta:

Evidentemente, a partir do momento em que as coisas e suas relações recíprocas são concebidas não como fixas, mas como variáveis, os seus reflexos mentais e os seus conceitos também estão sujeitos à variação e à mudança. (LC, 55/II.)

Pior ainda, ele é surpreendido com o traseiro à mostra, numa obscena postura antiteórica:

As definições não têm valor para a ciência, porque são sempre insuficientes. A única definição real é o *desenvolvimento* da própria coisa, mas esse *desenvolvimento não é mais uma definição*. Para saber e mostrar o que é a vida, somos obrigados a estudar todas as formas de vida e a representá-las em seu encadeamento. (LC, 55/II. Os grifos são de Althusser.)

Assim, flagra-se uma "espantosa" reincidência do velho bufão na "ideologia" empirista. Ele é acusado de supor que "os conceitos necessários a toda teoria da história são afetados em sua substância conceptual pelas *propriedades* do objeto *real*":

Engels afeta assim os conceitos da teoria da história com um coeficiente de mobilidade, diretamente tomado à sucessão empírica (à ideologia da história) concreta, transpondo assim o "concreto-real" no "concreto-de-pensamento", e o histórico como mudança real no próprio conceito. (LC, 56/II.)

Mas dessa vez as desculpas abjetas do velho bufão não o eximem do castigo, e a bota e o chicote caem sobre ele inexoravelmente. E isso porque fica claro que ele não é, absolutamente, um bufão, mas um indivíduo astucioso, ardilosamente fantasiado de palhaço, na esperança de fazer passar como pilhérias a malícia de sua verdadeira natureza. Esta se revela plenamente no final do ato — em março de 1895, cinco meses antes de sua morte, o velho se despe de todos os disfarces e escreve a Conrad Schmidt:

As objeções que levantou à lei do valor aplicam-se a *todos* os conceitos, vistos do ângulo da realidade. A identidade entre o pensamento e o ser, para me ex-

* A observação entre colchetes é de Thompson. (N. do T.)

pressar à maneira hegeliana, coincide em todos os pontos com o seu exemplo do círculo e o polígono. Ou os dois, o conceito de uma coisa e sua realidade, vão lado a lado como duas assíntotas, que sempre se aproximam sem nunca se tocarem. *Essa diferença entre as duas é a própria diferença que impede ao conceito de ser direta e imediatamente realidade e à realidade ser imediatamente seu próprio conceito.* Porque um conceito tem a natureza essencial daquele conceito e não pode portanto, *prima facie*, coincidir diretamente com a realidade, da qual deve ser primeiro abstraído, ele é algo mais do que uma ficção, a menos que declaremos fictícios todos os resultados do pensamento, porque a realidade só corresponde a eles de maneira muito indireta, e mesmo assim apenas com uma aproximação assintótica.

Finalmente, a cena se aproxima do final, o velho é chutado para os bastidores, a cortina desce. A carta de Engels “é surpreendente (apesar da banalidade de sua obviedade)”. Os erros de Engels deixariam sua marca sobre “a teoria filosófica marxista ... e que marca! A marca da teoria empirista do Conhecimento ...” À minha volta, o público rompe em aplausos entusiastas.

Que cena inteligente! Pena, talvez, que tenha sido tão breve, porque – agora que já a vimos – podemos lembrar de trechos anteriores desse mesmo palhaço, que poderiam ter levado ao mesmo resultado. Houve, por exemplo aquele malicioso (e certamente não inocente) ataque à própria filosofia, em *Ludwig Feuerbach*, que Althusser sem dúvida não esqueceu, e do qual se está agora vingando. “A prova” da concepção marxista da história (confessou Engels desavergonhadamente) “encontra-se na própria história”:

Essa concepção, porém, põe fim à filosofia no âmbito da história, tal como a concepção dialética da natureza tornou toda a filosofia natural ao mesmo tempo desnecessária e impossível. Já não é uma questão, em momento algum, de inventar interligações a partir de nossos cérebros, mas de descobri-las nos fatos. Para a filosofia, que foi expulsa da natureza e da história, resta apenas o âmbito do pensamento puro (na medida em que ainda resta): a teoria das leis do próprio processo de pensamento, lógica e dialética. (L.F., 69.)

Quanta moderação em Althusser, para não fustigar essas noções (“descobri-las nos fatos”!!!); mas a comédia teria sido demasiado fácil. Há ainda aquele outro “surpreendente” texto em *Anti-Dühring*:

Se deduzirmos o esquematismo do mundo não a partir de nossas mentes, mas apenas *através* de nossas mentes a partir do mundo real, deduzindo os princípios básicos do ser daquilo que ele é, não precisaremos para isso de filosofia, mas do conhecimento positivo do mundo e do que nele acontece; e o que isso proporciona também não é filosofia, mas ciência positiva. (A-D, 45.)

(Como é possível que não tenha sido feito nenhum registro da explosão de Marx ante essa apostasia?) Ou poderíamos ter folheado mais amplamente as

últimas cartas do velho bufão. Mesmo aquela carta a Schmidt, que Althusser destacou para tratamento corretivo, não termina ali: ela *continua*, e só para ficar ainda *pior*! Nenhum dos conceitos econômicos de Marx — a taxa geral de lucro, a lei de salários, rendas — e mesmo “as leis econômicas em geral — tem qualquer realidade exceto como uma aproximação, tendência, média, e não como realidade *imediata*”. O mesmo ocorre também com os conceitos históricos:

Correspondeu alguma vez o feudalismo ao seu conceito? Fundado no reino dos francos ocidentais, desenvolvido na Normandia pelos conquistadores noruegueses, tendo sua formação continuado com os normandos franceses na Inglaterra e no Sul da Itália, ele chegou mais perto de seu conceito em Jerusalém, no reino de um dia, que nas *Assises de Jerusalem* deixou atrás de si a expressão mais clássica da ordem feudal. Terá sido essa ordem, portanto, uma ficção uma vez que teve apenas uma curta existência na sua plena forma clássica, na Palestina, e até mesmo isso se deu muito mais apenas — no papel?

E a mesma irresponsabilidade epistemológica é evidenciada inclusive em referência ao presente e ao *futuro*! Pois Engels diz a Schmidt que as leis do valor e do lucro

Ambas só alcançam sua realização aproximada mais completa no pressuposto de que a produção capitalista está completamente estabelecida em toda parte, a sociedade reduzida às classes modernas de latifundiários, capitalistas (industriais e comerciantes) e trabalhadores — tendo, porém, sido eliminados todos os estágios intermediários. Isso não existe nem mesmo na Inglaterra, e nunca existirá — não deveremos deixá-la ir tão longe.

Que solecismo! Introduzir no discurso da demonstração uma categoria, “nós” (a força de um velho e de seus amigos imaginários), derivada de uma “região” diferente (e uma região suspeita, também — não cheira isso a “humanismo”?) e para a qual a Teoria não fez nenhuma previsão!

Mas (pois somos críticos rigorosos) não poderia o dramaturgo certamente ter enriquecido o seu ato de outras maneiras? Por que apenas *um* palhaço? Por que não *dois* palhaços, um magro e curvado ao peso da idade, e outro mais gordo, robusto e juvenil, para um contraste? Arrastemos dos bastidores, suado, atormentado pelo carbúnculo, o superbufão, o gorducho Marx! Ele faz uma mesura para o público, e recita uma carta anterior (a P.V. Annenkov, dezembro de 1846) (e *depois* da “cesura epistemológica”), uma crítica a Proudhon:

Ele não percebeu que as *categorias econômicas* são apenas as *expressões* abstratas dessas relações reais e só continuam sendo verdadeiras enquanto essas relações existem. Incide, portanto, no erro dos economistas burgueses que consideram essas categorias econômicas como eternas e não como leis históricas, que são apenas leis para um desenvolvimento histórico particular ... Em lugar, portanto, de considerar as categorias político-econômicas como expressões

abstratas de relações sociais históricas, reais, transitórias, Monsieur Proudhon vê apenas, graças a uma transposição mística, as relações reais como materializações dessas abstrações. Elas são, portanto, fórmulas que vinham dormindo no coração de Deus Pai desde o princípio do mundo.

As categorias, portanto, "são produtos históricos e transitórios", ao passo que, segundo Proudhon, "elas, e não os homens, fazem história":

A abstração, a categoria tomada como tal, isto é, à parte dos homens e de suas atividades materiais, é decerto imortal, imutável e imóvel, é apenas uma forma do ser da razão pura, o que é apenas outra maneira de dizer que a abstração como tal é abstrata. Uma tautologia admirável!

E, escrevendo a Schweitzer cerca de vinte anos depois (janeiro de 1865), Marx voltou à crítica de Proudhon exatamente nos mesmos termos: "ele partilha das ilusões da filosofia especulativa em seu tratamento das *categorias econômicas*; pois em lugar de concebê-las como a expressão teórica de relações históricas de produção, correspondentes a uma fase particular de desenvolvimento da produção material, ele as deturpa em idéias eternas preexistentes ..."

Mas chega de imaginar aperfeiçoamentos para a cena. Vamos nos sentar e examiná-la tal como nos foi apresentada.

IX

Mas a que vem tudo isto? Seria simples rejeitar toda a argumentação sob a alegação de que Althusser propôs uma questão espúria, exigida pelas suas confusões epistemológicas anteriores. Isto constitui, de fato, uma grande parte da resposta, e uma resposta suficiente a Althusser, e pode ser apresentada rapidamente. Ele propôs uma pseudo-oposição. De um lado, apresenta a Teoria (e o próprio *O Capital*) "como transcorrendo exclusivamente no conhecimento, referindo-se exclusivamente à ordem necessária de aparecimento e desaparecimento dos conceitos no discurso da demonstração científica" (LC, 56/II). Por outro lado, além desse projeto bastante grandioso, ele apresenta os pequenos projetos do "empirismo", que constituem "ideologia". Engels está tentando turvar os dois, o que seria desastroso (a marca da Besta empirista!), já que o discurso da demonstração deve, como pré-requisito, exigir a fixidez e a não-ambigüidade de conceitos. Mas já vimos que a noção de "empirismo" de Althusser é falsa, e que ela impõe os cânones da filosofia a procedimentos e disciplinas bastante diferentes. Não precisamos levar mais longe essa argumentação.

Mesmo em seus próprios termos, a argumentação de Althusser oferece autocontradições e evasivas. Assim, ele nos diz que "temos todo o direi-

to de afirmar que a teoria da economia política marxista provém da teoria marxista da história, como uma de suas regiões"; mas também nos diz (ver *supra*, pp. 22-23) que a teoria da história, mesmo agora, 100 anos depois de *O Capital*, "não existe em nenhum sentido real". De modo que em uma de suas "regiões" a teoria política marxista foi muito diretamente inferida de "uma teoria ausente". Isto vem acompanhado pelo desconhecimento do fato evidente de que em *outras* de suas regiões, essa economia política resultou muito diretamente do engajamento empírico seja diretamente (da montanha de publicações oficiais etc. etc., a que Marx presta um tributo tão generoso)⁵¹, ou menos diretamente, pelo intenso e crítico escrutínio de estudos de base empírica, realizados por outros autores.

De modo que Althusser partiu de uma má argumentação e baralhou-lhe os termos, para dar-lhe melhor aparência. Dá a impressão de que Engels teria defendido duas proposições. Primeiro, a natureza inerentemente "aproximada" de todos os nossos conceitos e especialmente daqueles conceitos necessariamente "fixos" que surgem da análise do desenvolvimento social mutável, *não*-fixo, e a ela conduzem. Isto pode ser uma "banalidade" em sua "obviedade" para um filósofo, que supõe ser esta "apenas uma outra maneira de dizer que a abstração, como tal, é abstrata", uma "*tautologia* admirável", que raramente abandona os lábios de Althusser. Mas para um historiador ou um economista, é de fato (embora "óbvio" como teoria) excepcionalmente complexo: é uma obviedade que pode ser esquecida na prática com demasiada facilidade, e da qual precisamos ser lembrados.

Além disso, Engels não está apenas dizendo que os conceitos e seu "objeto real" são diferentes. É certo que ele exagera suas críticas num momento de exasperação contra a velha escolástica burguesa e os novos esquematistas "marxistas", presentes em toda parte: "as definições são inúteis para a ciência". Compreendemos até bem demais a sua exasperação. Mas o objetivo de sua carta a Schmidt é argumentar, (a) que por serem todos os conceitos aproximações, isso não os torna "ficções", (b) que só os conceitos nos permitem "ver sentido na" realidade objetiva, compreendê-la e conhecê-la, (c) mas que mesmo no ato de conhecer podemos (e devemos) saber que nossos conceitos são mais abstratos e mais lógicos do que a diversidade dessa realidade — e, pela observação empírica, *podemos saber isto também*. Não podemos compreender a sociedade medieval européia sem o conceito de feudalismo, muito embora, com a ajuda desse conceito, possamos saber também que o feudalismo (em sua lógica conceptual) nunca se expressou "numa forma clássica completa", o que é uma outra maneira de dizer que o feudalismo é um conceito heurístico que representa (corresponde a) formações sociais reais mas, como acontece com todos esses conceitos, o faz de uma forma claramente purificada e lógica. A definição não nos pode dar o acontecimento real. De qualquer modo, as palavras de Engels são mais claras do que minha glosa. Se implicam algum retorno, é,

como ocorre com tanta frequência nessas últimas cartas, à busca da "dialética", cujo verdadeiro significado será encontrado menos em sua tentativa de reduzi-la a um código formal do que na sua prática. E uma parte importante dessa prática é exatamente o "diálogo" entre conceito e evidência, que já discuti.

O segundo ponto de Engels relaciona-se com a natureza de conceitos especificamente *históricos*, adequados à compreensão de materiais que se modificam constantemente. Althusser brada contra a noção de que "a teoria da Economia Política é afetada até mesmo em seus conceitos pela *qualidade* peculiar da história real (seu 'material' que se 'modifica')". A resposta resumida a isto é que se o objeto real desse conhecimento se modifica, e se os conceitos não podem acompanhar o processo de modificação, então faremos uma péssima Economia Política. Não só a Economia Política marxista, como também a ortodoxa burguesa, tinham um arsenal desses conceitos de mudança (leis disso e daquilo, taxas ascendentes e decrescentes daquilo outro, e até mesmo mobilidades da oferta e procura). Aquilo contra o que Althusser tenta protestar é uma irreverência à rigidez das categorias. Engels diz não só que o objeto se modifica, mas também que os *próprios* conceitos devem estar "sujeitos a mudança e transformação". Para Althusser o capitalismo deve ser uma coisa ou outra, ou nada. Não pode ser uma coisa agora, e outra coisa amanhã. E se for uma coisa, então as categorias essenciais devem permanecer as mesmas, por maior que seja a "encenação" dentro delas. Se as categorias se modificam como o objeto, de acordo com um "coeficiente de mobilidade", então a ciência ou a Teoria estão perdidas. Flutuamos ao sabor das marés dos fenômenos, sendo o leme movimentado pelas próprias marés; tornamo-nos (como Marx acusou os estudantes de Ranke) os "criados" da história.

Mas não está claro que Engels nos tenha posto assim ao sabor das ondas. As palavras ofensivas (em minha opinião) não são "conceitos (...) estão sujeitos à modificação e transformação" (pois isso pode muito bem indicar, e *realmente* indica para Engels, o extenuante diálogo teórico-empírico implicado pela transformação), mas as palavras anteriores, "seus reflexos mentais".⁵² E Engels pode estar, igualmente, apontando — e acredito que está, em seu estudo do conceito de feudalismo — a flexibilidade particular dos conceitos adequados à análise histórica, isto é, a generalidade e elasticidade necessárias das categorias históricas, mais expectativas do que regras. Já tive suficientes oportunidades de observar em minha própria prática que se uma categoria tão generosa como "classe operária" é inevitavelmente forçada pelos teóricos, para corresponder a um determinado momento histórico da presença de classe (e um momento ideal, além disso), passando logo a dar falsos e desastrosos resultados históricos/políticos. E ainda assim, sem a categoria (elástica) de classe — uma expectativa justificada pelas evidências — eu não poderia ter feito absolutamente nada.

Assim, parece-me que o que Engels diz faz sentido, que Althusser o interpretou erroneamente, e que sua fala não faz sentido. Não obstante, é certo que um problema real perdura. Não podemos dizer simplesmente que Engels está certo e Althusser errado. Althusser confundiu o problema, mas podemos admitir pelo menos que assinalou a área em que este se situa. O problema relaciona-se, sob um aspecto, com os diversos modos de análise da *estrutura* e do *processo*. E, sob outro aspecto, relaciona-se com o *status* da "Economia Política" e, portanto, o *status* de *O Capital*. Vamos considerar antes o segundo aspecto.

Devemos começar concordando imediatamente que *O Capital* não é uma obra de "história". Há uma história do desenvolvimento das formas de capital encerrada nele, mas ela raramente é desenvolvida dentro da disciplina histórica, ou é testada pelos procedimentos da lógica histórica. As passagens históricas são pouco mais que "exemplos" e "ilustrações", mas algo menos que a história real. Logo explicaremos isto mais detalhadamente. Mas devemos dizer desde já que Marx jamais pretendeu, ao escrever *O Capital*, estar escrevendo a história do capitalismo. Isto é bem sabido, mas ainda assim o lembramos. Marx espera (como é evidente pelos cadernos de notas do *Grundrisse*) que seu trabalho "ofereça também a chave para o entendimento do passado — um trabalho independente que esperamos ser também capazes de empreender".⁵³ Essa esperança não se confirmou. O trabalho completado foi aquele descrito (a Lassalle, em 1858) como "uma crítica das categorias econômicas do sistema da economia burguesa, apresentada criticamente"; e tratava (disse ele a Kugelman) do "capital em geral". O primeiro volume "contém o que os ingleses chamam de 'princípios de Economia Política'". E seu título era: *O Capital, crítica da Economia Política*.⁵⁴

Uma maneira de proceder pode ser nos afastarmos por um momento da estrutura e indagar de que tipo de estrutura se trata. Primeiro, devemos notar que parte do vigor do trabalho vem não de seus procedimentos explícitos, ou do desvelamento de seu objeto, mas de escolhas relativas a valores (e a sua vigorosa e relevante expressão), que não poderiam ser deduzidas dos próprios procedimentos conceptuais, e que não são o objeto de estudo. Isto é, Marx não só põe a nu os processos econômicos de exploração, como também expressa (ou apresenta seu material de modo a provocar) indignação pelo sofrimento, a pobreza, o trabalho infantil, o desperdício de possibilidades humanas e desprezo pelas mistificações intelectuais e pela apologética.

Faço esse comentário sem elogiar ou condenar, embora a relevância do assunto possa surgir mais tarde. Como a escolha de valores de Marx só se poderia justificar com referência a uma "região" que Althusser rejeita, sem maiores comentários, como "ideologia", poderíamos ter que explicar (e mesmo tolerar) isto como vestígio do moralismo burguês, até de humanismo. Certamente, esse vestígio não surge em Althusser ou Balibar: quan-

do "leram" *O Capital*, ele foi desinfetado de tudo isso. Podemos preferir, ou não, a primeira "leitura" de *O Capital* à segunda; a questão é que, sob esse significativo aspecto, são livros diferentes.

— Segundo, pode seguir-se disso, e creio que *realmente* se segue, que se depuramos assim *O Capital* de todas as interferências "morais", uma parte bastante considerável do livro — a maior parte — poderia ser tomada *tão-somente como* "aquilo que os ingleses chamam de 'princípios de Economia Política': uma crítica analítica da "ciência" existente, e uma exposição de uma "ciência" alternativa das funções, relações e leis econômicas. Isto é, se não desaprovarmos (por "motivos" exteriores de valor) a exploração, o desperdício e o sofrimento, então nos encontraríamos frente a uma estrutura alternativa das relações econômicas, submetida a leis. Na verdade, o leitor cujos interesses estão com o "capital" consideraria suas conclusões pessimistas, pois o sistema é apresentado como marchando rapidamente para uma crise final (que ainda não ocorreu). Mas isto não poderia oferecer quaisquer razões "científicas" para discordância.

Essas duas considerações não são introduzidas com propósitos "moralistas". Elas nos ajudam a ver *O Capital* no contexto intelectual de seu momento de gênese. E nos lembram que as noções de *estrutura* e de *sistema* não foram invenções de Marx (embora assim se pudesse supor a partir de certas afirmações contemporâneas). Tivemos, como todos sabem, na Grã-Bretanha do século XVIII, estruturas maravilhosas, que provocaram a admiração do mundo e a inveja dos franceses. Em particular, as estruturas constitucionais foram exemplares, e talvez tivessem sido oferecidas aos ingleses por Deus:

A incomparável Constituição britânica,
combinação de poderes que se apóiam e contêm mutuamente,
Reis, *Lords* e *Commons*...

Ou, na conhecida analogia mecânica de William Blackstone: "Assim, cada ramo de nossa organização civil apóia e é apoiado, regula e é regulado, pelos outros ... Como três forças distintas na mecânica, impulsionam em conjunto a máquina do governo numa direção diferente daquela em que uma delas, isolada, a teria impulsionado ..."

Deus, como Bacon observou, operava através de causas secundárias e estas, seja na natureza, na psicologia ou na constituição, surgiam com frequência como configurações de causas que interagiam entre si (estruturas). Os aparelhos que o materialismo mecânico propunha seguiam o paradigma do relógio, ou do moinho. A ordenação constitucional era governada pelo direito. Mas a economia política burguesa (a partir de Adam Smith) descobriu uma ordenação diferente, considerada agora mais como um "processo natural", cujo nexó era o mercado — onde interesses conflitantes eram medidos, sob o governo das leis do mercado. Na época em que

Marx se propôs a estudá-la, a Economia Política se tornara mesmo, através de Malthus, Ricardo e dos Utilitários, uma estrutura realmente muito sofisticada, rigorosa em seus procedimentos e abrangente em suas pretensões.

Marx identificou essa estrutura como seu principal antagonista, e concentrou todas as energias de sua mente em desbaratá-la.⁵⁵ Durante cerca de vinte anos esta foi a sua principal preocupação. Teve que penetrar em cada uma das categorias da Economia Política, decompô-las e reestruturá-las. Podemos ver os indícios desses embates nos cadernos de notas do *Grundrisse* de 1857-8, sendo usual admirar-se seu ardor exaustivo. E eu realmente os admiro. Mas não posso apenas admirá-los. Porque eles evidenciam também que Marx *foi colhido por uma armadilha*: a armadilha preparada pela "Economia Política". Ou, mais exatamente, ele foi sugado por um remoinho teórico e, apesar de toda a energia com que agita os braços e nada contra a corrente, fica girando lentamente em torno de um vórtice que ameaça engoli-lo. Valor, capital, trabalho, dinheiro, valor, estão sempre reaparecendo, são interrogados, recategorizados, para voltar mais uma vez no movimento circular das mesmas velhas formas, para o mesmo interrogatório.⁵⁶ E nunca pude concordar que *tinha* que ser assim, que o pensamento de Marx só se poderia ter desenvolvido dessa maneira. Quando examinamos as deficiências filosóficas da década de 1840, e as proposições que informam *A Ideologia Alemã* e o *Manifesto Comunista*, parece haver indicações de estase, e mesmo regressão, nos quinze anos seguintes. Apesar da significação da batalha *econômica* no *Grundrisse*, e apesar das ricas hipóteses que surgem em seus interstícios (quanto às formações pré-capitalistas etc.), há alguma coisa de obsessivo na luta de Marx com a Economia Política.

Pois o que era afinal essa "Economia Política"? Ela não oferecia uma explicação total da sociedade ou de sua história; ou, se pretendia oferecer, então suas conclusões estavam implicadas nas suas premissas. Estas propunham ser possível não só identificar determinadas atividades como "econômicas", mas também separá-las, como campo especial de estudos, das outras atividades (política, religiosa, legal, "moral" — como a área das normas e valores era então definida — cultural etc.). Ali onde esse isolamento se mostrasse impossível, como nas influências da "política" ou do "direito" *sobre* a atividade "econômica", então tal influência poderia ser vista como uma interferência indevida, nos processos econômicos "naturais", ou como problemas de segunda ordem, ou ainda como a realização de fins econômicos por outros meios.

Também se poderia propor (embora não necessariamente) que a economia e, com Malthus, a demografia, eram problemas de primeira ordem, e que determinavam (ou, num estado "livre", podiam e deviam determinar) o desenvolvimento social como um todo. Elas são "subjacentes" às elaboradas superestruturas da civilização, determinando a prosperidade das

nações e o ritmo e direção do “progresso”. Assim isoladas, as atividades econômicas tornaram-se objeto de uma “ciência”, cujos postulados básicos eram os interesses e as necessidades: o interesse individual no micronível, os interesses de grupos (“agricultura” e “indústria”) ou mesmo de classes (“Trabalho” e “Capital”) num macronível, definindo-se os grupos e as classes de acordo com as premissas econômicas da ciência. O desenvolvimento rigoroso dessa ciência exigia definição precisa e rigidez de categorias, uma lógica matemática, e a contínua circulação interna e reconhecimento de seus próprios conceitos: suas conclusões eram aclamadas como “leis”.

Esta é a estrutura da “Economia Política”. Vista de fora na década de 1840, ela pareceu a Marx uma ideologia ou, pior ainda, uma apologética. E ele a penetrou visando derrubá-la. Mas, uma vez dentro dela, por mais categorias que rompesse (e quantas vezes), a estrutura permanecia. Porque as premissas supunham que era possível isolar assim as atividades econômicas e desenvolvê-las como uma ciência de primeira ordem *da sociedade*. É mais exato dizer que Marx, na época do *Grundrisse*, não permaneceu tanto na estrutura da “Economia Política”, e sim desenvolveu uma *antiestrutura*, mas dentro das mesmas premissas. Os postulados deixaram de ser o interesse pessoal do homem e se tornaram a lógica e as formas do capital, a que os homens estavam subordinados. O capital foi revelado não como o bondoso outorgante de benefícios, mas como o apropriador do trabalho excedente; os “interesses” faccionários foram mostrados como classes antagonônicas, e a contradição deslocou o progresso conjunto. Mas o que temos, no final, não é a derrubada da “Economia Política”, mas *uma outra* “Economia Política”.⁵⁷

Na medida em que as categorias de Marx eram anticategorias, o marxismo foi marcado, num estágio crítico de seu desenvolvimento, pelas categorias da Economia Política: a principal delas era a noção do “econômico” como uma atividade de primeira ordem, passível desse tipo de isolamento como objeto de uma ciência que dava origem a leis cuja operação dominaria as atividades de segunda ordem. E há também outra marca, que é difícil identificar sem correr o risco de parecer absurdo. Mas os absurdos a que esse erro foi levado na obra de Althusser e seus colegas — isto é, os absurdos de um certo tipo de estruturalismo “marxista” estático e circular — nos permite arriscar o ridículo. Há um sentido importante no qual o movimento do pensamento de Marx, no *Grundrisse*, está preso *numa estrutura estática, anti-histórica*.

Quando lembramos que Marx e Engels ridicularizaram sem cessar as pretensões da economia burguesa de revelar leis “fixas e eternas”, independentes da especificidade histórica; quando lembramos o movimento *dentro* da estrutura, a acumulação de capital, a taxa decrescente de lucro; e quando lembramos que Marx delineou, mesmo no *Grundrisse*, o capital em termos do desenvolvimento de suas formas históricas, então a proposição

parece absurda. Afinal de contas, Marx e Engels permitiram o nascimento do materialismo histórico. E ainda assim a proposição tem força. Pois, uma vez que o capital surge na página, seu autodesenvolvimento é determinado pela lógica inata inerente à categoria, e pelas relações assim implicadas, de maneira muito semelhante àquela em que o “mercado” opera segundo a Economia Política burguesa, e ainda o faz segundo algumas “teorias da modernização” de hoje. O capital é uma categoria operativa que cria as leis de seu próprio desenvolvimento, e o *capitalismo* é o efeito, nas formações sociais, dessas leis. Esse modo de análise deve ser necessariamente anti-histórico, já que a história real só pode ser vista como a expressão de leis ulteriores; e as evidências históricas, ou as evidências contemporâneas (derivadas empiricamente) serão então vistas como Althusser as vê, como exemplos ou ilustrações que confirmam essas leis. Mas quando o capital e suas relações são considerados como uma estrutura, num determinado momento das formas do capital, então essa estrutura tem uma estase categórica: isto é, não pode permitir a ação de qualquer influência de qualquer outra região (qualquer região não aprovada nos termos e discurso desta disciplina) que pudesse modificar suas relações, pois isso ameaçaria a integridade e a rigidez das próprias categorias.

É um extraordinário modo de pensar, para um materialista, pois o capital tornou-se Idéia, que se desdobra na história. Lembramos tão bem as imprecisões de Marx contra o idealismo, e suas pretensões de ter invertido Hegel, que não nos permitimos ver o que está claramente ali. No *Grundrisse* — e não uma ou duas vezes, mas em todo o modo de apresentação — temos exemplos de um hegelianismo *não-reconstruído*. O capital estabelece condições “*de acordo com sua essência imanente*”⁵⁸ lembrando-nos que Marx estudara a Filosofia da Natureza de Hegel, e observara, sobre a “Idéia como natureza” que “a realidade é postulada com uma determinação imanente de forma”.⁵⁹ O capital postula isto e aquilo, cria isto e aquilo, e se queremos conceber o *capitalismo* (“a construção interna da sociedade moderna”) só poderemos fazê-lo como “o capital na totalidade de suas relações”.⁶⁰

É certo que Marx nos lembra (ou estará lembrando a si mesmo?) que “as novas forças de produção e relações de produção” do capital “não se desenvolvem a partir do *nada* (...) nem do útero da Idéia autopostulante”. Mas acrescenta, imediatamente:

Embora no complicado sistema burguês cada relação econômica pressuponha as outras em sua forma econômica burguesa, e tudo o que é estabelecido é portanto também um pressuposto, é isso que ocorre em todo sistema orgânico. Esse sistema orgânico tem ele mesmo, como uma totalidade, seus pressupostos, e seu desenvolvimento rumo à sua totalidade consiste precisamente na subordinação de todos os elementos da sociedade a ele mesmo, ou na criação, a partir dela, dos órgãos que ainda lhe faltam.⁶¹

O "sistema orgânico" é então o seu próprio súdito, e é essa estase anti-histórica, ou *fechamento*, que estou procurando indicar. O "x" desse organismo é o capital, a alma do órgão, que subordina todos os elementos da sociedade a si mesmo e cria a partir dela seus próprios órgãos.

A questão não é apenas que à luz desse tipo de lapso as advertências de Engels a Schmidt se tornavam necessárias e salutares: conceitos e leis econômicas não têm realidade "exceto como uma aproximação": "Terá o feudalismo alguma vez correspondido ao seu conceito?" Este é um ponto de grande importância. Marx havia atravessado uma linha conceptual invisível do *Capital* (uma abstração da Economia Política, que é a sua preocupação) para o *capitalismo* ("o complicado sistema burguês") isto é, a totalidade da sociedade, concebida como um "sistema orgânico". Mas a totalidade da sociedade compreende muitas atividades e relações (de poder, de consciência, sexuais, culturais, normativas) que não são temas da Economia Política, que foram *definidas fora* da Economia Política e para as quais ela não tem termos. Portanto, a Economia Política não pode mostrar o *capitalismo* como "capital na totalidade de suas relações": não tem linguagem ou termos para fazer isto. Só um materialismo histórico que pudesse abarcar numa visão coerente todas as atividades e relações poderia fazê-lo. E, na minha opinião, o materialismo histórico subsequente *não* encontrou esse tipo de "organismo", elaborando a sua própria *auto-realização* com *uma lógica idealista inexorável*, nem encontrou qualquer sociedade que possa ser simplesmente descrita como "capital na totalidade de suas relações". "Nós" *nunca* a deixamos ir tão longe: mesmo o fascismo, que poderia ser apresentado como a "sua" mais feroz manifestação, teria então de ser glosado como uma expressão de sua irracionalidade, não de sua lógica racional inerente. Mas o materialismo histórico verificou que Marx teve uma intuição mais profunda, que na verdade *antecedeu* o *Grundrisse*: a de que a lógica do processo capitalista encontrou expressão dentro de todas as atividades de uma sociedade e exerceu uma pressão determinante sobre o seu desenvolvimento e forma: dando-nos pois o direito de falar do capitalismo, ou de sociedades capitalistas. Mas esta é uma conclusão muito diferente, uma conclusão criticamente diferente, que nos dá, de um lado, um estruturalismo organicista (em última análise, a Idéia de um capital que se desdobra a si mesmo) e, do outro, um processo histórico real.

Isso é apenas parte do *Grundrisse*, é claro. E, obviamente, Marx se via, combativamente, como um materialista. Na sua introdução, defende seu método, de proceder de abstrações para o concreto no pensamento; e seu método foi em grande parte justificado nos resultados: *só pela* mais violenta abstração poderia ele decompor essas categorias. Mas ele também antecipou, cavalheirescamente, *os perigos inerentes* ao método. Hegel perdeu o rumo porque, usando esse método, "caiu na ilusão de conceber o real como produto do pensamento que se desdobra a partir de si mesmo"

Parecia tão fácil descartar essa tola ilusão, mas continuar usando quase o mesmo método. Mas se Marx nunca esqueceu que o pensamento não era autogerador, mas “antes um produto da elaboração da observação e concepção em conceitos”,⁶² esse modo de abstração ainda pôde levá-lo, ocasionalmente, ao capital como desdobramento de si mesmo, de sua própria idéia.

Creio que durante dez anos Marx *ficou* nessa armadilha. Seus atrasos, seus carbúnculos, não podem ser todos atribuídos à burguesia. Quando ele começou a escrever *O Capital* a armadilha fora, em parte, rompida. Não tenho conhecimentos suficientes para descrever sua autolibertação parcial, mas sugeriria quatro considerações. Primeiro, a armadilha nunca se fechou totalmente. Marx concebera o *capitalismo* em termos históricos na década de 1840, continuou a fazê-lo, irregularmente, no *Grundrisse*, e esses foram também os anos em que a análise política aplicada e concreta continuou a fluir de sua pena. Segundo, e simultaneamente, ele continuou a se desenvolver, não só em sua experiência histórica, mas também em sua experiência política prática, como ator histórico de seu próprio papel, e na observação do crescimento, fluxo e recessão das lutas das classes trabalhadoras na Europa. Essas duas considerações são evidentes por si mesmas.

As outras duas podem ser mais controvertidas. Em relação à terceira, eu ressaltaria mais uma vez a importante influência de *A origem das espécies* (1859). Sei que minha admiração por Darwin é considerada uma amável (ou culpada) excentricidade, e que há uma tendência geral entre intelectuais progressistas a atribuir a Darwin os pecados do evolucionismo teleológico, do positivismo, do malthusianismo social, e apologias da exploração (“sobrevivência dos mais adaptados”) e do racismo.⁶³ Mas não estou convencido dessas objeções e, para ser honesto, nem mesmo estou convencido de que todos esses críticos leram *A origem das espécies*, e tampouco avaliações científicas fundamentadas dessa obra. Sei muito bem como as idéias de Darwin foram usadas por outros, e sei também de seus lapsos (bem poucos) subseqüentes. Mas o que é notável em sua obra é a maneira pela qual ele discute rigorosamente, e de modo empírico, a lógica da evolução, que *não* é uma teleologia, cujas conclusões *não* estão englobadas nas premissas, mas que está ainda assim sujeita à explanação racional.⁶⁴ De qualquer modo, minha admiração, inocente ou não, foi certamente partilhada por Engels e Marx. Este último leu o livro em dezembro de 1860 e escreveu imediatamente a Engels: “Embora desenvolvido no rude estilo inglês, este é o livro que contém a base da história natural para a nossa visão.” E escreveu à Lassalle, no mês seguinte, que o livro “é muito importante e me serve como uma base de ciência natural para a luta de classes na história (...) Apesar de todas as deficiências, não só é o golpe de morte desfechado aqui pela primeira vez sobre a “teleologia” nas ciências naturais, como o seu significado racional é empiricamente explicado”.⁶⁵

Duas coisas importantes são reconhecidas aqui: primeiro, Marx reconheceu, a contragosto, que o método empírico, embora “rude”, embora “inglês”, trouxera uma substancial contribuição para o conhecimento; segundo, Marx reconheceu na explicação *não-teleológica* de uma lógica racional no processo natural “uma base (...) para a nossa visão”, e até “uma base de ciência natural para a luta de classes na história”. Há aqui, sem dúvida, um reconhecimento de que essa “base” *não* havia sido oferecida antes (no *Grundrisse*) e mesmo a sugestão de que Marx estava consciente de que seu modo abstracionista de proceder não seria uma refutação dessa teleologia. Não que Marx supusesse que as analogias darwinianas poderiam ser transferidas, sem reformulação, do mundo animal para o mundo humano: ele iria censurar logo depois um correspondente que, com a ajuda de Malthus, formulara tal suposição.⁶⁶ É mais uma questão de método, tendo o trabalho de Darwin sido tomado como exemplar da explicação racional do processo lógico que, em novos termos, deve ser desenvolvido na prática histórica. E não me parece que tenhamos qualquer autorização para considerar isso como um capricho passageiro. Ainda em 1873 Marx deu-se ao trabalho de enviar a Darwin um exemplar de *O Capital*, em cuja dedicatória se dizia “seu admirador sincero”.⁶⁷

Foi nessa época (1860) que começou o trabalho de transformar o *Grundrisse* em *O Capital*. E isso me leva à quarta consideração. Parece-me que Marx foi mais autocrítico em seu trabalho anterior do que admitem muitos comentaristas. Não me demorarei decifrando as várias pistas remanescentes de sua insatisfação consigo mesmo.⁶⁸ Em minha opinião, porém, a redação de *O Capital* envolveu uma reestruturação radical de seu material, segundo vias parcialmente sugeridas por *A origem das espécies*. Pretende-se (por exemplo, Martin Nicolaus, organizador da edição do *Grundrisse*) que as modificações poderiam ser atribuídas ao desejo de Marx de tornar seu trabalho mais “popular”, mais “concreto” e, portanto, mais amplamente acessível ao movimento revolucionário; mas “a estrutura interna de *O Capital* é idêntica em suas linhas principais ao *Grundrisse*”. No primeiro, “o método é visível; em *O Capital*, é deliberadamente, conscientemente, disfarçado ...”. Não concordo. E acredito ainda menos na tentativa de atenuar a carta de Marx a Engels (15 de agosto de 1863), na qual escreve sobre o lento progresso de *O Capital* e esclarece que “teve que modificar tudo”, vendo aí a expressão de que “ele tivera que derrubar virtualmente toda a Economia Política anterior”. A frase é a seguinte: “quando olho agora esta compilação e vejo como tive de modificar tudo e como tive que fazer até mesmo a parte *histórica* com base em material em parte completamente desconhecido”; e não admite tal interpretação. A “derrubada” da economia política preexistente já havia sido feita, nos cadernos de notas (*Grundrisse*) de 1857-8; o que havia de novo era “a parte histórica” e a “modificação” do resto.⁶⁹

O que defendo é que essa reviravolta envolveu não apenas o acréscimo de uma dimensão histórica ao trabalho, e uma exemplificação concreta muito maior (derivada da investigação empírica), mas também a tentativa de colocar sob controle e reduzir à explicação racional do processo as formulações "idealistas" (até mesmo auto-realizadoras, teleológicas) derivadas do procedimento abstracionista. O que surge em *O Capital* de uma nova forma, é um sentido da história, e uma concreção da exemplificação (acompanhada, podemos lembrar, de "extemporâneas" expressões de cólera).

Mas Nicolaus não está totalmente errado; em parte — a parte especificamente de antiestrutura da "Economia Política" — a estrutura de *O Capital* continua sendo a do *Grundrisse*.⁷⁰ Continua sendo um estudo da lógica do capital, não do capitalismo, e as dimensões sociais e políticas da história, a irritação, e o entendimento da luta de classes surgem de uma região independente do sistema fechado da lógica econômica. Nesse sentido *O Capital* foi — e provavelmente tinha que ser — produto de miscigenação teórica. Mas a possibilidade de uma miscigenação dessa ordem não é maior na teoria do que no reino animal, pois não podemos pular por cima da rigidez das categorias ou das espécies. De modo que somos forçados a concordar com sete gerações de críticos: *O Capital* é uma gigantesca incoerência. Como pura Economia Política, pode ser criticado por introduzir categorias externas; suas leis não podem ser verificadas e suas previsões estavam erradas. Como "história" ou como "sociologia" pode ser abstraído e dar origem a um "modelo", que tem valor heurístico, mas que segue com demasiado servilismo leis econômicas não-históricas.

O Capital não foi um exercício de ordem diferente daquela da Economia Política burguesa madura, mas uma confrontação total dentro da mesma ordem. Como tal, ao mesmo tempo é a mais alta realização da "economia política" e aponta a necessidade de sua superação pelo materialismo histórico. Dizer isto não é diminuir a realização de Marx, pois é apenas à luz dessa realização que podemos fazer tal julgamento. Mas a realização não produz o materialismo histórico, provê as precondições para a sua produção. Um conhecimento unitário da sociedade (que está sempre em movimento, e portanto um conhecimento histórico) não pode ser obtido de uma "ciência" que, como pressuposição de sua disciplina, isola certos tipos de atividade apenas para estudo, e não oferece categorias para outros. E a estrutura de *O Capital* continua marcada pelas categorias de seu antagonista notadamente a própria *economia*. Neste sentido, é certo que em *O Capital* a "história" é introduzida para oferecer exemplificação e "ilustração" a uma estrutura de teoria que não é derivada dessa disciplina. Embora com relutância, devemos retroceder meio caminho na direção das posições de Althusser e Balibar. Mas não precisamos fazer todo o caminho, pois essas "ilustrações" não teriam tido nenhum valor se estivessem erradas, arrancadas dos relatórios recebidos da "história", e não pesquisadas ("Tive

de fazer até mesmo a parte *histórica* com base em material em parte completamente desconhecido”) e interrogada de novas maneiras.

É mais verdadeiro dizer que a história em *O Capital*, e nos escritos dele resultantes, é imensamente fértil *como hipótese*, e como hipótese que questiona, repetidamente, a adequação das categorias de Economia Política. Encontramos aqui uma verdadeira cornucópia de hipóteses, informadas por proposições teóricas consistentes (as pressões determinantes do modo de produção), hipóteses com que o materialismo histórico vem trabalhando desde então. Mas essa utilização não envolveu apenas “testá-las” ou “verificá-las”,⁷¹ implicou também sua revisão e substituição. Até mesmo as hipóteses históricas mais elaboradas de Marx (por exemplo, sobre a luta para ampliar a jornada de trabalho, ou o movimento de fechamento de terras na Inglaterra e sua relação com a oferta de mão-de-obra para a indústria), bem como suas hipóteses mais obscuras ou mais complexas (por exemplo, quanto à transição do feudalismo para o capitalismo, ou quanto à “revolução burguesa” britânica, ou quanto ao “despotismo oriental” e o “modo de produção asiático”) sofreram sempre, no próprio discurso de demonstração do materialismo histórico, seja uma reforma ou uma modificação muito mais radical.⁷²

E como poderia ser de outro modo? Esperar coisa diferente seria supor não só que tudo pode ser dito de uma só vez, mas também que a Teoria (ou Conhecimento) imanente encontrou sua milagrosa materialização em Marx, sem dúvida não plenamente amadurecida (precisaria ainda crescer para alcançar toda a estatura de Althusser), mas já perfeitamente formada e bem proporcionada em todas as suas partes. Trata-se de um conto de fadas, recitado para as crianças nas escolas primárias soviéticas, e no qual nem elas acreditam. *O Capital*, volume I, é rico de hipóteses históricas; os volumes II e III o são menos; a “antiestrutura” da Economia Política se estreita mais uma vez.⁷³ A esperança de Marx, de desenvolver ele próprio o materialismo histórico na prática, permaneceu em grande parte irrealizada. Coube ao velho bufão, Friedrich Engels, fazer algumas tentativas de remediar isso; e seu ensaio de antropologia histórica, *A origem da família* (novamente a influência de Darwin!) é considerado em geral pelos antropólogos marxistas de hoje como um exemplo mais da infância do que da maturidade de seu conhecimento.

Em seus últimos anos, Engels olhou à sua volta, alarmado, e observou as conseqüências acumuladas da grande omissão dele mesmo e de Marx. Há “muitas alusões” à teoria do materialismo histórico em *O Capital* (disse ele em carta a Bloch, em 1890) e “Marx não escreveu quase nada em que o materialismo histórico não tivesse um papel”. Mas não escreveu nada em que tivesse um papel principal, e Bloch foi remetido ao *Anti-Dühring* e *Ludwig Feuerbach* como as obras em que poderia encontrar “a exposição mais detalhada do materialismo histórico existente, pelo que sei”. E no

mesmo ano, a Conrad Schmidt, “toda a história deve ser estudada de novo, as condições de existência das diferentes formações de sociedade devem ser examinadas individualmente antes que se procure deduzir delas as noções políticas, civis e jurídicas, estéticas, filosóficas, religiosas etc., que lhes são correspondentes. Pouco se fez nesse sentido, até agora ...”

Cabe refletir serenamente sobre quantas atividades humanas (para nenhuma das quais a Economia Política oferecia categorias) estão compreendidas nessa frase. Mas Engels estava num estado de espírito cada vez mais moderado:

Um número demasiado grande de alemães mais jovens usam simplesmente a frase, materialismo histórico (e *tudo* pode ser transformado numa frase) para reunir seu conhecimento histórico relativamente escasso (pois a história econômica ainda está em seu berço!) num sistema bem delineado, o mais rapidamente possível, e, em seguida, passam a se considerar como algo formidável.

Assim, não só o materialismo histórico, mas a região dele que está mais imediatamente próxima de *O Capital*, a história econômica, era considerada por Engels como estando “ainda em seu berço”. Parecia-lhe agora, com crescente premência, que o erro da inacabada obra de toda a vida de Marx, *O Capital*, era não ser *suficientemente* histórico. A Mehring, em 1893, escrevia:

Falta apenas um outro ponto que, porém, Marx e eu sempre deixamos de enfatizar suficientemente em nossos escritos, e em relação ao qual somos todos igualmente culpados. Isto é, todos nós demos, e éramos, forçados a dar, a maior ênfase, a princípio, à derivação das noções políticas, jurídicas e outras noções ideológicas, e das ações que surgiam por meio dessas noções, a partir dos fatos econômicos básicos. Mas com isto negligenciamos o lado formal — a maneira pela qual essas noções surgem — em favor do conteúdo.

“É a velha história”, continuou Engels, “a forma é sempre negligenciada a princípio, em favor do conteúdo.” Mas essa falha havia provocado a crítica dos “ideólogos”, com sua

noção fátua (...) de que como negamos um desenvolvimento histórico independente às várias esferas ideológicas que desempenham um papel na história, também lhes negamos qualquer efeito nessa história. A base disso é a concepção não-dialética comum da causa e efeito como pólos rigidamente opostos, a total indiferença pela interação ...

As cartas são conhecidas e o leitor pode indagar porque as repito. Faço-o para ressaltar, primeiro, que Engels reconhecia claramente ter Marx *proposto* uma teoria do materialismo histórico que não havia nem postulado plenamente, nem começado a desenvolver. Quanto a uma parte dessa proposição dependemos, inclusive, das últimas cartas de Engels. Althusser

ridiculariza essas cartas, mas deveríamos ver uma curiosidade no fato de ele ser capaz, no mesmo momento, de tomar de empréstimo noções ("autonomia relativa", "determinação em última instância") de importância central para seu pensamento de trechos que se encontram ali bem perto, nas mesmas cartas que satiriza. Acrescentarei que elas já me eram tão conhecidas, e de alguns colegas praticantes do materialismo histórico, em 1948 como em 1978, e que foi *daí* que partimos. Não tivemos que esperar por Althusser para aprender que os problemas *críticos* estão na área da "autonomia relativa" etc.; essas frases indicaram os problemas que nos propusemos então a examinar em nossa prática. Voltarei a essa questão, já que aponta uma tradição marxista muito diferente da tradição de Althusser.

A segunda razão para repetir essas cartas é que nelas descobrimos que Engels indica corretamente (a meu ver) a área do maior (e mais perigoso e ambíguo) dos silêncios reais deixados pela morte de Marx — e selados pouco depois pela morte do próprio Engels. Mas no mesmo momento, nos próprios termos em que discute essa teoria ausente, ele revela a inadequação de seus termos. Porque as "noções políticas, jurídicas e outras noções ideológicas" não podem ser derivadas dos "fatos econômicos" dentro de um discurso de Economia Política tão preciso que suas próprias definições de "econômico" não permitem a entrada dessas evidências estranhas. E a noção de que os conceitos do marxismo devem ser categorias históricas e "sujeitas a modificação e transformação" destruiria as credenciais do marxismo como uma "ciência" exata do modo capitalista de produção. De modo que Engels diz, na verdade, que o materialismo histórico e a Economia Política marxista não conseguiram encontrar um ponto de contato comum e um vocabulário teórico capaz de abarcar tanto o processo como a estrutura; que o marxismo corre o perigo de ficar preso dentro das categorias de *O Capital*; mas que a pressão do materialismo histórico incipiente pode ser vista em sua estrutura (tanto em suas *inconsistências* como em suas hipóteses), cuja pressão ele podia autenticar (com base em outros trabalhos de Marx e no seu longo projeto comum). Ele desejou, nessas cartas finais, dar ao materialismo histórico uma carta de alforria da estrutura do velho *Grundrisse*, mas não pôde resolver os problemas teóricos resultantes, nem encontrar os termos para fazê-lo. O materialismo histórico subsequente, em sua prática — embora insuficientemente em sua teoria — procurou servir sob essa carta de libertação. Althusser e seus colegas buscam lançar o materialismo histórico de volta à prisão das categorias da Economia Política.

Creio que os economistas marxistas contemporâneos estão certos ao dizer que "em *O Capital* (...) Marx usa repetidamente o conceito do circuito de capital para caracterizar a estrutura da economia capitalista" — e, mais do que isso, da sociedade capitalista em termos mais gerais.²⁴ Mas o materialismo histórico (tal como o supõem as hipóteses de Marx, e tal

como foi desenvolvido posteriormente em nossa prática) deve ocupar-se de outros “circuitos” também: os circuitos do poder, da reprodução da ideologia etc., e estes pertencem a uma lógica diferente e a outras categorias. Além disto, a análise histórica não permite a contemplação estática de “circuitos”, mas está imersa em situações em que todos os sistemas funcionam conjuntamente e todos os circuitos se intercomunicam. De modo que Engels está errado, neste sentido: não é verdade que ele e Marx “negligenciaram o lado formal — a maneira pela qual essas noções surgem — em favor do conteúdo”. O que ocorreu foi antes o superdesenvolvimento do lado formal, na “antiestrutura” da Economia Política, de modo que sua gênese e forma derivaram de uma construção burguesa, e que confinou o conteúdo histórico real em formas inadmissíveis e intoleráveis.

Nossa preocupação deve ser, agora, abordar esse problema sob um aspecto diferente: a heurística alternativa de “estrutura” e de “processo”. Seria possível, porém, dar antes um breve adeus ao nosso velho bufão? É hoje *de rigueur* fazer do velho Engels um bode expiatório e imputar-lhe qualquer pecado que se deseja atribuir aos marxismos subsequentes. Tudo isso já foi escrito, e por muitos autores, e não preciso voltar novamente à questão.⁷⁵ Estou pronto a concordar que várias das acusações são procedentes. Creio, portanto, ser verdade que em seus escritos (i) Engels deu credibilidade à “teoria da reflexão” epistemológica, (ii) introduziu um paradigma do “processo natural” (um darwinismo mal aplicado) em seu trabalho antropológico e histórico, que tendeu a um evolucionismo positivista, (iii) certamente introduziu — como Marx também o fez, e com igual certeza — noções historicistas de desenvolvimento obediente a leis e predeterminado. São acusações ponderáveis, embora eu não possa aceitar as defesas que sempre consideram Marx e Lenin inocentes e deixam Engels sozinho no banco dos réus. E a estas acusações acrescentei outras, minhas, mais marginais, em relação à infeliz e negativa influência de Engels sobre o movimento socialista britânico, então em formação.⁷⁶ Tendo tudo isto sido dito, porém, que homem extraordinário, dedicado e versátil ele foi! Como acompanhou de perto a sua época, como se arriscou — muitas vezes indo mais longe que Marx — em lutas com o pensamento histórico e cultural contemporâneo, como se empenhou profunda e apaixonadamente num movimento que se difundia a cinco continentes, como se dedicou generosamente nos seus últimos anos, aos manuscritos de seu velho amigo e à incessante correspondência do movimento! Se, ocasionalmente, podemos aprender com seus erros, isto é o que ele teria esperado. E se ele deve ser tomado como bode expiatório, as cartas “revisionistas” da sua última década constituem o menor dos motivos.

Os jovens consideram, como um truísmo, que o mais velho é pior que o mais moço, mas não posso admitir que Engels exemplifique esse caso geral. O “General”, em sua última década, não renegou as proposições de

sua juventude — pelo contrário, repisou com nostalgia os “anos de inexperiência” da década de 1840 e, na sabedoria e previsão da idade madura, observou que havia algo no movimento jovem das décadas de 1880 e 1890 que se afastava das intuições das teses originais dele e de Marx. Se ele deve ser punido, essas últimas cartas de restrições e advertências devem constituir o menor dos motivos. Pode-se admitir que tais cartas levantavam, sem solucionar, muitos problemas: mas se as advertências tivessem sido ouvidas, a história do marxismo poderia ter sido diferente. Não permitirei que Friedrich Engels seja considerado, afinal de contas, como um bufão senil. Ele deve ser visto, até seu último ano, como gostaria de ser: sua grande sensatez, seus erros, seu amplo entendimento (mas sua excessiva possessividade “familiar”) do movimento, tudo isso se misturava.

X

Vamos agora discutir estrutura e processo. É hábito fazer-se, a esta altura, uma longa digressão sobre a heurística diacrônica e sincrônica. Espero, porém, que possamos considerar tal coisa como já feita. Embora eloquente, a digressão provavelmente nos deixará com a conclusão de que *ambas* as heurísticas são válidas e necessárias. Devo deixar claro, sem equívocos, que na discussão que se segue não ponho em dúvida a necessidade de procedimentos sincrônicos na análise social, econômica e (ocasionalmente) histórica. Esses procedimentos (uma visão geral de toda uma sociedade, “congelada” em certo momento, ou um isolamento sistemático de certas atividades selecionadas em relação ao todo) sempre foram utilizados pelos historiadores, e um rápido exame das revistas de nossa área (por exemplo, *Past and Present*, ou *Annales E.S.C.*, ou a *Economic History Review*) mostrará que os vocabulários sincrônicos especializados foram usados para interrogar a “história” com mais frequência nas três últimas décadas do que em qualquer outro período anterior.

O materialismo histórico propõe-se a estudar o processo social em sua totalidade; isto é, propõe-se a fazê-lo quando este surge não como mais uma história “setorial” — como história econômica, política ou intelectual, como história do trabalho, ou como “história social” definida também como mais um setor⁷⁸ — mas como uma história total da sociedade, na qual todas as outras histórias setoriais estão reunidas. Propõe-se a mostrar de que modos determinados cada atividade se relacionou com a outra, qual a lógica desse processo e a racionalidade da causação. Basta-nos afirmar essa pretensão para registrar duas observações que a ela devem se seguir imediatamente. Primeiro, o materialismo histórico deve, neste sentido, ser a disciplina na qual todas as outras disciplinas humanas se encontram. É a

disciplina unitária, que se deve manter sempre vigilante face às premissas isoladoras de outras disciplinas (e a estase ficcional implicada pelo congelamento do processo, em outras), mas cuja maturidade só pode consistir em sua abertura para as descobertas dessas outras disciplinas, e na globalização das mesmas que efetua. Assim, a "História" deve ser reconduzida a seu trono como a rainha das humanidades, mesmo que se tenha mostrado por vezes bastante surda a alguns de seus súditos (especialmente a antropologia), e crédula em relação a cortesãos favoritos (como a econometria). Mas, em segundo lugar, e para conter suas pretensões imperialistas, deveríamos também observar que a "História", na medida em que é a mais unitária e geral de todas as disciplinas humanas, deve também ser a *menos* precisa. Seu conhecimento nunca será, não importa em quantos milhares de anos, senão aproximado. Se tem pretensões a ser uma ciência precisa, estas são totalmente espúrias. Mas (como já argumentei suficientemente) seu conhecimento continua sendo um conhecimento, e é alcançado através de seus próprios procedimentos de lógica histórica, seu próprio discurso da comprovação.

Como vimos, as credenciais do materialismo histórico estiveram nas últimas décadas, sob um contínuo e violento ataque, e este proveio tanto de posições dentro das disciplinas acadêmicas ortodoxas "burguesas" (epistemologia, sociologia, etc.) como de bolsões dentro da própria profissão da história (empirismo genuíno, positivismo quantitativo, etc.) e de um estruturalismo "marxista". E, como ocorre com a epistemologia, o que distingue todos esses ataques — e que deve ser registrado pelos filósofos e sociólogos marxistas — é a *similaridade* de suas formas, seus modos de argumentação e suas conclusões. Tudo começa pelo questionamento da cognoscibilidade do processo, como uma lógica total de mudança de conjunto de atividades inter-relacionadas, e termina fazendo pender os vocabulários do conhecimento, muito acentuadamente (ou mesmo absolutamente) no sentido de procedimentos antes sincrônicos que diacrônicos. O diacrônico é posto de lado como uma mera "narrativa" não estruturada, um fluxo ininteligível de uma coisa oriunda de outra. Somente a estase da análise estrutural pode trazer o conhecimento. O fluxo dos acontecimentos ("tempo historicista") é uma fábula empirista. A lógica do processo é recusada.

Antes de abordar isto mais de perto, vou recuar um momento e assumir uma perspectiva histórica desse problema: pois me parece que a ascensão do estruturalismo tem raízes reais na experiência histórica, e que essa tendência da mente moderna deve ser vista, em parte, como uma tendência da *ideologia*. O estruturalismo pode inclusive ser visto como a ilusão desta época, tal como o evolucionismo ("progresso") e o voluntarismo caracterizaram momentos anteriores deste século. O evolucionismo foi uma confusão ideológica "natural" no interior do movimento socialista, nas décadas anteriores à Primeira Guerra Mundial. Ano a ano (com "retrocessos"

pouco relevantes) o movimento foi ganhando força, novas adesões foram anunciadas à Internacional, o número de membros dos sindicatos e do partido cresceu, mais deputados socialistas foram eleitos. Como Walter Benjamin comentaria:

Nada corrompeu a classe operária alemã tanto quanto a noção de que estava avançando com a corrente. Via o avanço tecnológico como a inclinação da corrente com a qual se movimentava. Dali, havia apenas um passo até a ilusão de que o trabalho fabril, que se supunha tender para o progresso tecnológico, constituía uma realização política.⁷⁹

O marxismo sofreu, portanto, a infiltração do vocabulário (e mesmo das premissas) do “progresso” econômico e técnico — que na Grã-Bretanha significava o vocabulário do utilitarismo — e de um evolucionismo imprópriamente tomado às ciências naturais e ao darwinismo. Nos maus momentos e na adversidade, os militantes ainda podiam sustentar sua causa por meio de um evolucionismo que, como Gramsci mostrou, estava comprimido numa espécie de vigor determinista: a “história” estava ao seu lado e no fim seriam justificados. Embora a Primeira Guerra Mundial tivesse contido esse evolucionismo, a Revolução de Outubro deu-lhe uma nova e mais utópica encarnação. O Utopismo (em sua conotação marxista pejorativa habitual)⁸⁰ tem uma reencarnação espantosa e florescente dentro do próprio marxismo, na forma de uma projeção embelezada e totalmente fictícia de “União Soviética”: essa utopia foi oferecida aos não iniciados como o emblema de sua própria “história” futura, seu próprio glorioso e inexorável futuro.

Esse evolucionismo (e seu vocabulário) persistiu, é claro, e notadamente no antigo mundo colonial, onde a “evolução”, mais uma vez, parecia ser a aliada dos militantes: encontrei esse vocabulário (embora violentamente contestado) ainda vigoroso entre os marxistas da Índia de hoje. Mas creio que houve aspectos sob os quais a década, 1936-46, o colocou irretorquivelmente em xeque. O marxismo, nas emergências decisivas da insurreição fascista e da Segunda Guerra Mundial, começou a adquirir o “sotaque” do voluntarismo. Seu vocabulário passou a englobar — como na Rússia depois de 1917 — mais verbos ativos de ação, escolha, iniciativa individual, resistência, heroísmo e sacrifício. A vitória nessas emergências, já não parecia estar no curso da “evolução”: longe disso. As próprias condições de guerra e repressão — a dispersão dos militantes nos exércitos, campos de concentração, destacamentos de resistentes, organizações clandestinas, e mesmo em posições isoladas — impôs diretamente sobre eles, como indivíduos, a necessidade de julgamento político e de iniciativas práticas. Parecia, como quando um destacamento da resistência fazia explodir a ponte ferroviária crucial, que estavam “fazendo história”; parecia, quando as mulheres suportavam as bombas ou quando os soldados mantinham-se

firmes ante Stalingrado, que a "história" dependia de sua resistência. Foi uma década de heróis, e havia Guevaras em cada rua e em cada floresta. O vocabulário do marxismo passou a ser infiltrado a partir de uma nova direção: a do liberalismo autêntico (as escolhas do indivíduo autônomo) e talvez também do Romantismo (a rebelião do espírito contra as regras do fato). A poesia, mais que as ciências naturais ou a sociologia, foi recebida como uma prima. Era tudo muito repugnante, e como o provariam os acontecimentos, fútil. Ficaram apenas os ossos de nossos mais heróicos irmãos e irmãs a branquear nas planícies do passado, sob um alucinado sol utópico. E, sem dúvida (embora esta fosse uma questão menor) uma guerra — uma confrontação necessária e histórica — que fora ganha. Mas não posso ignorar o fato de que meu próprio vocabulário e minha sensibilidade foram marcados por esse desgraçado momento formativo. Mesmo agora, devo me segurar, quando sinto que volto à poesia do voluntarismo. É uma triste confissão, mas prefiro-a, até hoje, ao vocabulário "científico" do estruturalismo.

O vocabulário do voluntarismo sobreviveu um pouco mais. Foi filmado em tecnicolor nas epopéias soviéticas da Grande Guerra Patriótica. Mais uma vez, sobreviveu por mais tempo, e com mais justiça e autenticidade, no mundo colonial e — depois — no "Terceiro Mundo". Uma ou outra ação política ou militar contra os imperialistas ainda podia despertar o heroísmo, congregar iniciativas, exigir escolhas, e ser sentida como "fazendo história". A poesia surgiu num tardio lampejo de intensidade em Cuba. E, como ocorreu com o evolucionismo, o voluntarismo pôde mesmo co-existir com a adversidade, por um certo tempo: pois só pela rebelião contra a presença esmagadora do "fato estabelecido" o homem podia afirmar sua humanidade.⁸¹ Mas nas duas últimas décadas tanto o evolucionismo como o voluntarismo perderam a força e silenciaram, notadamente no Ocidente. O vocabulário do estruturalismo colocou tudo mais de lado.

E seria ele, agora, finalmente a verdade, o verdadeiro vocabulário marxista, restaurado segundo o original de Marx? Vamos examinar tal pretensão em seus próprios termos, dentro de um momento. Mas nossa perspectiva histórica deve ser levada adiante até que cheguemos mais perto de nosso próprio autoconhecimento. O voluntarismo espatifou-se contra a muralha da Guerra Fria. Nenhum relato pode transmitir o perturbador safanão dado pela desaceleração ocorrida entre 1945 e 1948. Mesmo na Inglaterra, a esquerda marxista parecia mover-se com "a inclinação da corrente" em 1945; em 1948, lutava para sobreviver em meio a uma corrente antagonica. Na Europa Oriental o mesmo choque nauseante paralisou os corações de Massaryk, Kostov e Raik. No Ocidente, nossas cabeças foram projetadas contra o parabrisa da sociedade capitalista; e esse pábrisa foi sentido como — *uma estrutura*. A "história", tão maleável à vontade heróica em 1943 e 1944, pareceu cristalizar-se de repente em duas

monstruosas estruturas antagônicas, cada uma das quais só permitia uma margem mínima de movimento dentro do seu âmbito de operação. Por mais de duas décadas todo impulso no sentido de um movimento de avanço independente, dentro de qualquer um dos blocos (Hungria 1956, Praga 1968, Chile 1973), foi suprimido com uma brutalidade que confirmou o paradigma da estase estrutural. Mesmo nas áreas do Terceiro Mundo em que as estruturas rivais só operavam por extensão diplomática, econômica e ideológica, o mesmo campo de força se fez sentir. Somente a imensa e enigmática presença da China escapou (ao custo do auto-isolamento) dessa estase estrutural.

Essa confrontação mútua de estruturas imperiais não tem precedente histórico: nem mesmo a Cristandade e o Império Otomano se enfrentaram (exceto em suas fronteiras) de maneira tão maciça, tão vigilante, com uma refração ideológica tão generalizada. No Ocidente, o fluxo "natural" do processo social coagulou-se, transformando-se numa débil correnteza de hesitante reformismo (cada reforma individual conseguida depois de um esforço imensamente desproporcional). Isto, na melhor das hipóteses; com mais frequência, o modo de produção capitalista regenerado simplesmente cooptou e assimilou essas reformas (o produto de lutas anteriores), atribuiu-lhes novas funções, desenvolveu-as como "órgãos" próprios. Ou pelo menos assim *pareceu* — pois notem, por favor, ao avançar no sentido de nossa época atual, já recai, como que involuntariamente, no vocabulário do estruturalismo, e reifiquei um processo que, embora confusamente, foi ainda o resultado de escolhas e lutas humanas. O que quero dizer é que o vocabulário do estruturalismo foi fornecido pelo aparente "senso comum", as aparências manifestas, das três décadas da estase da Guerra Fria. Em suas tendências mais generalizadas, foi um vocabulário *burguês*, uma apologia do *status quo* e uma invectiva contra os hereges "utópicos" e "mal-adaptados". Na década de 1950 os estruturalismos — por vezes produto de espíritos solitários que trabalhavam em contextos anteriores — fluíram *com* a corrente, e se reproduziam por toda parte como ideologia; a psicologia preocupava-se com o "ajustamento" à "normalidade", a sociologia com o "ajustamento" a um sistema social auto-regulador, ou em definir os hereges como "desviantes" em relação ao "sistema de valor" do consenso, a teoria política com os circuitos da psefologia.⁸² No fim, estruturalismos mais ambiciosos e mais sofisticados passaram a ser moda. Os vocabulários estruturalistas foram tomados não da ciência natural ou da poesia, mas, ora da sociologia, ora da lingüística e antropologia, e ora da antiestrutura da Economia Política marxista — o "lado *Grundrisse*" de Marx.

Devo precaver-me contra um mal-entendido. Quando falo de vocabulários neste sentido, trata-se, certamente, do seu sentido de ideologia. Isto é, argumentei que em cada um desses períodos houve uma pressão da experiência real que pareceu autorizar a adoção de uma determinada linguagem

de análise social e política, uma predisposição ideológica para um vocabulário ou outro. Isto nos deve colocar em guarda. As experiências das décadas anteriores à Primeira Guerra Mundial predispueram os espíritos à adoção das premissas e termos do evolucionismo; a crise dos anos 1917 e 1936-46 foi, como todos os momentos revolucionários, propícia às premissas e termos do voluntarismo. A estase sem precedentes e, no mais profundo sentido, o conservantismo histórico (a contínua reprodução de bens materiais e da ideologia, dentro de um circuito aparentemente fechado) inclinou acentuadamente os espíritos contemporâneos para as premissas e termos do estruturalismo. Neste sentido, um historiador reconhece no estruturalismo uma analogia com os sistemas justificativos circulatórios, ou automáticos, de sociedades anteriores, e observa que foram, em geral, *ancien régimes* ansiosos por validar o poder estabelecido, ou regimes revolucionários de meia-idade, sôfregos por consolidar o poder com uma apologia ideológica. Assim, um historiador, face ao estruturalismo, deve farejar e sentir no ar um cheiro de conservantismo.

— Mas esse cheiro do ar ideológico não põe fim à questão. Em primeiro lugar, o simples fato dessa predisposição ideológica é em si uma forma de garantia de que as idéias em causa têm uma certa correspondência parcial com o momento histórico: *houve* um “progresso” do movimento operário antes da Primeira Guerra Mundial, *houve* iniciativas heróicas e atos de vontade entre 1936 e 1946, *há* um profundo conservantismo sociológico à nossa volta, de todos os lados, hoje em dia. Devemos, portanto, lembrar que a ideologia tem seu próprio tipo de “verdade”. E, em segundo lugar, uma predisposição ideológica a aceitar um determinado vocabulário não condena, por si só, aquela linguagem, suas premissas e termos, como inválidos. Isto deve ser objeto de uma investigação à parte. Poderá surgir um dia uma “conjuntura” na qual milhares de mentes estarão simultaneamente predispostas a acreditar — na verdade! Sem dúvida, os historiadores não conhecem registros de fato semelhante. Mas, quem sabe, com Althusser, essa conjuntura utópica teria finalmente chegado?

Mas, antes de voltar a Althusser, detenhamo-nos para admirar outro estruturalismo de nossa época, ainda que esteja hoje um tanto esquecido e fora de moda. Veio-me às mãos por ser um exercício algo raro e audacioso, uma tentativa de reinserir a estrutura no âmbito do registro histórico e de superar o problema teórico mais difícil de qualquer desses sistemas, a análise da mudança através do tempo. Vamos, em primeiro lugar, diretamente ao seu vocabulário:

Da perspectiva industrial, a revolução têxtil algodoeira surge como uma reorganização dramática de todos os fatores de produção. A revolução teve origem com uma série de descontentamentos legitimada pelo sistema de valores dominante na época. Em várias seqüências de diferenciação, a indústria emergiu com uma estrutura mais adequada para atender às demandas dos mercados ex-

terno e interno. Essa revolução não ocorreu, naturalmente, num vazio. Foi iniciada por elementos não-econômicos, tais como valores religiosos, disposições políticas e estratificação social. Ao mesmo tempo, a revolução industrial no algodão criou *uma fonte de descontentamento* que, ao combinar-se com outros elementos, deu início a várias seqüências de diferenciação em outros subsistemas sociais.⁸³

Não tenho tempo para encetar aqui uma discussão detalhada com o Professor Smelser quanto ao seu uso de fontes, sua seleção e interpretação das mesmas, nem em relação à falta de conteúdo de seus "compartimentos". Quero agora apenas assinalar a reificação do processo acarretada pelo próprio vocabulário de análise. Sistemas e subsistemas, elementos e estruturas, são arrastados para cima e para baixo das páginas, como se fossem pessoas. Smelser está ansioso por mostrar que o processo social ocorreu racionalmente e de uma adequada forma parsoniana. Há um sistema social auto-regulador (cuja sabedoria parece sempre mais evidente quando estamos no seu topo) "governado" por um sistema de valor (que, novamente, está entronizada nas instituições e atitudes dos governantes do sistema), dirigido a finalidades legitimadas por esse sistema de valor e que, quando qualquer elemento mais importante nele se diferencia estruturalmente, é precipitado no desequilíbrio, resultando em descontentamentos (sempre muito mal compreendidos pelos que estão na base, e que, quando sofrem, exibem "reações emocionais negativas" e "injustificados sintomas de perturbação"), mas mesmo essas manifestações plebéias de irracionalidade podem ser transformadas pelo sistema numa explicação funcional, já que vários "elementos" superiores não-econômicos situados em algum ponto na cúpula do sistema (como "arranjos políticos" ou valores religiosos superiores, ou, mais simplesmente, o exército e a polícia) "controlam e canalizam" esses sintomas de perturbações e, se os órgãos do sistema emitirem um sinal "justificado", criam, através de vários "passos" refinados, "novas idéias" ou instituições (que são porém sempre concebidas em formas mais sábias que aquelas pretendidas pelas deludidas fontes de perturbação) — proporcionando com isto ao "sistema" estruturalmente diferenciado um glorioso retorno a um "extraordinário crescimento da produção, capitalização e lucros", o qual, porém, no fim fica aquém das metas previstas pelo sistema de valor dominante, produzindo assim novos descontentamentos que por sua vez ... Não sei como me desenredar desta frase, já que o sistema parsoniano na verdade descobriu até o segredo do moto perpétuo.

Nesse sistema não há homens bons ou maus; ou melhor, todos os homens são dotados de vontade igualmente neutra, suas vontades estando submetidas à vontade inexorável do processo social. Eles são (ou deveriam ser) os *Träger* ou suportes daquele processo. A vontade social é beneficente: "a indústria emergiu com uma estrutura mais adequada para atender as exigências de ... mercados." E cometi uma injustiça contra Smelser ao

sugerir que ele vê os homens e mulheres apenas como passageiros inertes nesse mecanismo de diferenciador de reificação. À *sua esquerda* o sistema nos levaria, a todos, à frente para alcançar a meta de mercados maiores. Mas infelizmente os "sintomas de perturbação" da maioria dos que estão sendo levados não só são injustificados, sob aspectos menores, mas também são, com frequência, altamente injustificados. Transformam-se em luditas, sindicalistas, cartistas e defensores das jornadas de dez horas. Impedem que a sociedade-coisa caminhe tranqüilamente através de seus caminhos-coisas para a sua conclusão-coisa. É uma sorte que nas sociedades contemporâneas tenhamos sociólogos que podem explicar aos perturbados que seus sintomas são injustificados e que podem aconselhar "medidas políticas" quanto às melhores maneiras de "controlar e canalizar". Sabemos todos, hoje, que fenômenos que ao olho desinformado (ou ao estômago) poderiam parecer justa causa de perturbação são, de fato, manifestações da elaboração ulterior de uma coisa-sabedoria. E atrás disso podemos, novamente, perceber uma velha forma teológica de pensamento: todo fenômeno *deve*, como evidência da vontade divina, ter uma função.

É claro que a pretensão que tem o sistema smelseriano de transcender a inserção na "história" da intenção e das normas é totalmente especiosa. Temos nesse sistema, e a cada fase, a imposição de um valor externo. Em nenhum lugar isto é mais claro que no tratamento dado por Smelser ao sistema de valores, quer como conceito generalizado ou em relação a determinados grupos sociais, como os tecelões manuais. Como teoria, ele propõe o seguinte:

Todo sistema social é governado por um sistema de valores que especifica a natureza do sistema, seus objetivos e os meios de atingi-los. A primeira exigência funcional de um sistema social é preservar a integridade do próprio sistema de valores e garantir que os atores individuais se conformem a ele. Isso envolve a socialização e educação dos indivíduos, bem como a criação de mecanismos controladores de tensão para o trato e solução das perturbações individuais relacionadas com os valores.

Mas a cobra já enfiou grande parte do rabo na boca, pois na mesma página Smelser nos disse:

Um sistema social (...) é governado por um sistema de valores que define e legitima as atividades do sistema social. Segundo, esses valores são institucionalizados nos padrões reguladores que governam a interação das unidades mais concretas. Terceiro, as unidades mais concretas se especializam em subsistemas sociais que se concentram em torno de imperativos funcionais que governam o sistema social.

Mas também (em outra página) o sistema de valores é seu próprio juiz e árbitro: "ele especifica as condições nas quais os membros do sistema

devem expressar descontentamentos e preparar-se para empreender a modificação". Somente os valores estão fora desse modelo de diferenciação estrutural. Se mudam, mudam "mais devagar do que a estrutura social" e isso é "um problema analítico à parte".⁸⁴

Temos aqui um verdadeiro pudim epistemológico. A primeira relação proposta entre o sistema de valores e o sistema social é simbiótica. O sistema social é "governado" pelo sistema de valores que, inclusive, seleciona as metas do sistema; mas a "primeira exigência funcional" do sistema social é também "preservar a integridade do sistema de valores". Portanto o sistema de valores e o sistema social apóiam-se mutuamente, mas entre os dois, o primeiro é anterior. A primeira função do sistema social é reproduzir integralmente os valores que o governam. É aí que a cobra enfia o rabo na boca. Agora, ela começa a engolir-se a si mesma. Pois o sistema social também é constituído de "unidades concretas" (não de pessoas, ainda!), especializadas em "subsistemas sociais que se concentram em torno de imperativos funcionais que governam o sistema social". Mas já fomos informados sobre qual é o *primeiro* desses imperativos funcionais: preservar a integridade do sistema de valores. O que é a sociedade? É um sistema de valores cuja função primeira é, através da mediação de escaninhos vazios e de uma feia terminologia, reproduzir seu próprio sistema de valores.

Quem mantém esses valores? Havendo possibilidade de escolha, quem decide que conjuntos de valores formam o sistema de valores predominante? A cobra — ou o que dela resta, pois transformou-se agora num nó estertorante — também tem uma resposta para isto. O sistema de valores predominante é exatamente aquele que predomina. (Não é necessário ir além e dizer que são os valores daqueles que controlam o *poder* político, econômico e outros poderes institucionais — por exemplo, o religioso e o acadêmico —, já que o poder foi tabulado em algum lugar entre as "disposições políticas" cuja função é a consecução das metas selecionadas pelo sistema de valores.) Além disso, o próprio sistema de valores "especifica" se os descontentamentos devem ou não surgir, isto é, ele inibe ativamente o aparecimento de valores alternativos e proporciona "mecanismos controladores de tensão" para "solucionar as perturbações individuais relacionadas com valores". Plop! A cobra desapareceu numa total vacuidade teórica.

Trata-se, certamente, de um vazio altamente conservador: o que é governa o que é, cuja primeira função é preservar a integridade desse existir; o que domina tem o imperativo funcional de preservar seu próprio domínio. Tal como Smelser a apresenta, essa teoria estrutural não pode ser criticada em termos de teorias alternativas de processo ou de conflito de classe, porque a sua terminologia é modelada de tal modo que esses conceitos não podem, em nenhum ponto, ser admitidos. O vocabulário exclui a crítica antes que esta possa começar.

Não obstante, como já disse, temos nesse sistema, em todas as fases, a imposição do valor exterior. Não houve, é claro, na história industrial que Smelser se propõe a reconstituir, *um* sistema de valores dominante, mas muitos conjuntos competitivos de valores, um dos quais predominou apenas por ser professado por homens que controlavam o poder. Os valores dos membros da Comissão da Lei dos Pobres e os valores dos pobres, os valores dos membros da Comissão que elaborou leis para os tecelões manuais e os valores dos tecelões manuais não podem ser abrangidos pelo mesmo sistema. E mesmo que o tentássemos, numa deferência a noções vagas como "independência", veríamos que o sistema social é tão estruturado que o que faz a independência de alguns homens produz a dependência de outros. O "sistema social" não tinha "meta", nenhuma intencionalidade interiorizada, já que os homens e mulheres em seu interior tinham metas e intenções opostas. Smelser simplesmente começou a análise estabelecendo a sua própria finalidade, que era a velha meta da racionalização weberiana em busca do crescimento econômico máximo. No fundo desse mecanismo-coisa, disfarçado, mas ainda no controle da situação, está o empresário de Sombart, o homem de ilibada boa vontade, cuja única motivação é maximizar seus próprios lucros e, com eles, os recursos produtivos da humanidade. Aqui está o *primum mobile* do sistema capitalista. E é por isso que o sistema de Smelser, em suas pretensões mais amplas,⁸⁵ não só ofende o discurso da lógica histórica como também deve, como sociologia, ser compreendido apenas como um momento da ideologia capitalista.

Como ideologia, ele talvez possa ser visto como produto daquele momento de estase ideológica polarizada no auge da Guerra Fria, que já mencionei.⁸⁶ Foi também nesse momento que o stalinismo produziu uma caricatura do marxismo que ofereceu, numa terminologia muito diferente mas com um vocabulário igualmente abstrato, uma idêntica reificação do processo, na qual uma "superestrutura" era reduzida a confirmar ou legitimar uma base. Essa "base" (escreveu Stalin em 1950) "é a estrutura econômica da sociedade num determinado estágio de seu desenvolvimento", e a "superestrutura consiste das opiniões políticas, jurídicas, religiosas, artísticas e filosóficas da sociedade, e das instituições políticas, jurídicas e outras, que correspondem a elas:

A superestrutura é um produto da base; mas isso não significa que apenas reflita a base, que seja passiva, neutra, indiferente ao destino de sua base, ao destino das classes, ao caráter do sistema. Pelo contrário, tão logo surge torna-se uma força extremamente ativa, contribuindo ativamente para que sua base tome forma e se consolide, e fazendo tudo o que pode para ajudar ao novo sistema a acabar e eliminar a velha base e as velhas classes.

Não pode ser de outro modo. A base cria a superestrutura precisamente para servi-la, para ajudá-la, ativamente, a tomar forma e consolidar-se, para que possa lutar ativamente pela eliminação da velha e moribunda base e sua velha superestrutura.

Isso parece estar dizendo: “O que é cria o que é, cuja primeira função é consolidar sua própria existência — e também esmagar o que era”. É uma descrição aproximada do alto stalinismo, no qual o Estado foi realmente “uma força extremamente ativa”, fazendo tudo o que podia para “acabar com a velha base e as velhas classes”, embora os historiadores da União Soviética alimentem a desconfiança de que, em certo momento, o “é” da superestrutura de Stalin estava criando artificialmente (e de uma maneira teoricamente imprópria) a sua própria base. Isso se harmoniza menos facilmente com outra das notáveis formulações de Stalin:

A superestrutura não está ligada diretamente à produção, à atividade produtiva do homem. Só indiretamente está ligada à produção, através da economia, através da base. A superestrutura, portanto, não reflete as mudanças de desenvolvimento das forças produtivas de maneira imediata e direta, mas só depois de mudanças na base, através do prisma das mudanças nela operadas pelas mudanças na produção. Isto significa que a esfera de ação da superestrutura é estreita e restrita.⁸⁷

Minha intenção não tem sido, ultimamente, a de examinar as credenciais de Stalin como teórico marxista. Quero apenas apontar uma idêntica reificação do processo histórico tanto em Smelser como em Stalin, implícita nas premissas e estendendo-se ao vocabulário de análise: ambos mostram (ou pretendem mostrar) a história como um “processo sem sujeito”, ambos colaboram para expulsar da história a ação humana (exceto como “apoios” ou vetores de determinações estruturais ulteriores), ambos apresentam a consciência e as práticas humanas como *coisas* automotivadas.

Há um outro ponto. O conceito explícito da história como “um processo sem sujeito” é uma descoberta não de Smelser ou Stalin, mas de Althusser que, além do mais, propôs ser esta “a base de todas as análises em *O capital*” (L & P, 117; P & A, 182-5; *Essays*, 51). Podemos, porém, presumir que a origem dessa visão notável esteja em *Marxismo e lingüística*, de Stalin, texto pelo qual Althusser mostrou sempre um raro respeito. Sabemos que Althusser ingressou no Partido Comunista Francês em 1948, e se encontrou, subjetivamente, ante uma grande dificuldade:

Um filósofo profissional que ingressa no Partido continua, ideologicamente, um pequeno burguês. Ele deve revolucionar seu pensamento para ocupar uma posição proletária de classe na filosofia. (L & P, 17).

Ante essa dificuldade, ele se aplacou inicialmente com a contribuição “original” de Stalin à teoria (1950), responsável pelo “primeiro choque” que começou a afastar o sectarismo e dogmatismo que caracterizavam o movimento comunista quando de sua iniciação. Ou pelo menos assim ele nos apresenta o acontecimento retrospectivamente — um período “que se pode

ainda resumir caricatamente em uma expressão, que era uma alta bandeira drapejando no vazio: 'ciência burguesa, ciência proletária'." (AFM, 12)

Paradoxalmente, não se fez menos necessário Stalin, cujo contagioso e implacável sistema de Governo e do pensamento levava a esses delírios, para dar a essa loucura um pouco de razão. Entreviámos, entre as linhas de algumas páginas simples onde ele censurava o zelo dos que pretendiam por todos os meios fazer da língua uma superestrutura, que o uso do critério de classe tinha os seus limites, e que faziam que tratássemos a ciência, cujo título cobria as obras do próprio Marx, como se fosse a primeira ideologia que nos tivesse chegado. Era necessário recuar, e, em meio de um semidesespero, retomar tudo a partir dos rudimentos. (AFM, 12-13)⁸⁸

Eis como ele apresenta seu próprio desenvolvimento intelectual: um "pequeno burguês", iniciado no dogmatismo stalinista, mas salvo de seu extremo delírio — por Stalin. A operação de salvamento deixou-o, precisamente, com o conceito imanente da história como "processo sem um sujeito", com um vocabulário estruturalista reificado, com uma metáfora inexorável e mecânica de infra-estrutura e superestrutura — e com uma noção de marxismo como "ciência" que não pertencia a nenhuma das duas!

Althusser negou, é claro, depois de *Ler o capital*, que sua versão do marxismo seja um estruturalismo, embora admita que "o cachorrinho (...) passou-me entre as pernas".⁸⁹ Dessa argumentação, que gira em grande parte em torno de certas noções estruturalistas da "combinatória", não nos ocuparemos. Em lugar disso, voltamo-nos diretamente para o seu próprio texto, seu vocabulário, suas premissas e termos.

O conceito crítico da teoria sociológica althusseriana é o do "modo de produção". Poucos marxistas farão objeção a isto. Pensamos, se somos historiadores — na *produção*; e na terra, nos tributos, nas rendas, propriedade, tecnologias, mercados, capital, salários e coisas semelhantes. Mas Althusser pressupõe tudo isto e avança para a essência da questão, o conceito, a "disposição" dos "termos":

De um lado, a *estrutura* (base econômica: forças produtivas e relações de produção); do outro, a *superestrutura* (o Estado e todas as formas jurídicas, políticas e ideológicas). (AFM, 97)

Até aqui, fomos guiados pela mão firme de Stalin. Mas podemos agora aperfeiçoá-lo. Marx introduziu "uma *concepção nova* da relação das *instâncias determinantes* no complexo estrutura-superestrutura que constitui a essência de toda formação social". (AFM, 97). Althusser adota então a postura de lutador pela pureza da ciência marxista contra quatro antagonistas — "o *economismo*, e mesmo o *tecnologismo*" (AFM, 95), de um lado, e humanismo e historicismo, do outro. A relação entre a base e a superestrutura deve ser verbalizada e sofisticada de novas maneiras, introduzindo os

conceitos de estrutura dominante, de determinação em última instância e sobre determinação. Marx nos dá as "duas pontas da cadeia": "de um lado a *determinação em última instância pelo modo de produção (econômica)*; do outro, a *autonomia relativa das superestruturas e a sua eficácia específica*." (AFM, 97). (Rigorosamente falando, não se trata das duas pontas de uma cadeia, mas de duas maneiras de dizer a mesma coisa, pois o que é determinante, mas apenas na última instância, deve permitir a eficácia de outros efeitos relativamente autônomos em outras instâncias.) Mas Althusser nos assegura que essa determinação, embora sempre presente, é apenas fictícia, já que "nem no primeiro, nem no último instante, a hora solitária da 'última instância' jamais soa." (AFM, 99). O problema então, que, para um historiador, poderia parecer exigir maior investigação empírica e elaboração, aparece para Althusser como um problema oriundo da deficiência da "*teoria da eficácia específica das superestruturas...*" (AFM, 99). E isto ele procura consertar: "e antes da teoria da sua eficácia, ou ao mesmo tempo (porque é pela constatação da sua eficácia que se pode atingir a sua *essência*) a *teoria da essência própria dos elementos específicos da superestrutura*." (AFM, 99-100)

Sente-se que "formulações" desse tipo, que repetidamente alcançam a dignidade e especial clareza, devem de fato preparar-nos para a revelação do mistério. E não nos decepçionamos, pois somos apresentados a uma grande senhora, que não é uma delgada superestrutura sentada numa base um tanto maior, mas uma figura unitária, *La Structure à Dominante*. Ela é uma "totalidade", mas não uma totalidade espúria, hegeliana ou sartreana: é infinitamente mais "definida e rigorosa" (AFM, 178). O que determina sua existência e estrutura sua personalidade dominante é, em última instância, "econômico"; mas, como a última instância nunca chega, é de bom tom esquecer, com freqüência, essa determinação material. Seria indelicado lembrar constantemente a uma grande senhora que ela é determinada pela sua barriga. Será mais útil caracterizá-la pelas contradições de seu temperamento, e examinar tais contradições em si mesmas, em lugar de insistir no fato de que elas se originam de uma má digestão.

Se toda contradição o é em um todo complexo estruturado com dominante, não se pode considerar o todo complexo fora de suas contradições, fora de suas relações de desigualdade fundamental. Ou seja, cada articulação essencial da estrutura, e a relação geral das articulações na estrutura com dominante, constituem outras tantas condições de existência do próprio todo complexo. Essa proposição é de grande importância. Porque ela significa que a estrutura do todo, portanto, a 'diferença' das contradições essenciais e da sua estrutura com dominante, é a própria existência do todo; que a "diferença" das contradições (que haja uma contradição principal etc., e que cada contradição tenha um aspecto principal) não constitui a não ser um só todo com as condições de existência do todo complexo. Mais explicitamente, essa proposição implica que as contradições "secundárias" não sejam o puro fenômeno da contradição

"principal", em que a principal não seja a essência de que as secundárias seriam os fenômenos, seriam de tal modo fenômenos que, praticamente, a contradição principal poderia existir *sem* as secundárias, ou sem tal ou qual dentre elas, ou poderia existir *antes delas*, ou após. Ao contrário implica que as contradições secundárias sejam tão essenciais à existência da contradição principal, que realmente constituem a condição de existência desta última, do mesmo modo que a contradição principal constitui a condição de existência delas. Seja o exemplo desse todo complexo estruturado que é a sociedade. (AFM, 180-181)

Ah, sim. Tomemos um exemplo, mesmo que seja trivial: a "sociedade". Pois em termos simples havíamos até mesmo formulado a suposição de que Althusser estava dando uma enorme e tortuosa volta para dizer que, em qualquer todo ou organismo complexo, os atributos devem ser tomados em conjunto, como uma organização. E se a análise identifica uma "contradição principal", isso é (a) inerente à sua estrutura, e (b) não desautoriza com isso "contradições subordinadas". Mas a "sociedade", pelo que se vê, pode ser despachada mais depressa:

As "relações de produção" não são, aí, o puro fenômeno das forças de produção: são, também, a condição de existência dessas forças; a superestrutura não é o puro fenômeno da estrutura, é também a sua condição de existência. Isso decorre do próprio princípio anteriormente enunciado por Marx: que não existe uma produção sem sociedade, isto é, sem relações sociais; que a unidade, além da qual é impossível remontar, é a de um todo no qual, se as relações de produção têm por condição de existência a própria produção, esta última tem por condição de existência a sua forma: as relações de produção. Que não haja equívoco aqui: esse condicionamento da existência das "contradições" umas com as outras não anula a estrutura com dominante que impera sobre as contradições e nelas (no caso a determinação, em última instância, pela economia). Esse condicionamento não leva, em sua aparente circularidade, à destruição da estrutura de dominação que constituiu a complexidade do todo e da sua unidade. Muito ao contrário, é, no interior mesmo da realidade das condições de existência de cada contradição, a manifestação dessa estrutura com dominante que faz a unidade do todo. *Essa reflexão das condições de existência da contradição no interior dela mesma, essa reflexão da estrutura articulada com dominante que constitui a unidade do todo complexo no interior de cada contradição*, eis o traço mais profundo da dialética marxista, o que tentei expressar há pouco com o conceito de "*sobredeterminação*". (AFM, 181-182)

É bom saber que chegamos, finalmente, à "mais profunda característica da dialética marxista", embora tenhamos chegado através dos métodos idealistas característicos de Althusser — partindo de premissas ideais, chegamos à "sociedade", por exemplo! Essa reorganização do vocabulário foi imposta a Althusser pelas deficiências do "economismo", que vê a relação entre a base e a superestrutura numa analogia com um mecanismo automático:

É o "*economismo*" (o mecanismo) e não a verdadeira tradição marxista, que estabelece, de uma vez por todas, a hierarquia das instâncias, fixa a cada uma a

sua essência e o seu papel, e define o sentido unívoco das suas relações; é ele que identifica para sempre os papéis e os atores, não concebendo que a necessidade do processo conste na troca dos papéis "segundo as circunstâncias". É o economismo que identifica, de antemão e para sempre, a contradição-determinante-em-última-instância com o papel de contradição-dominante, que assimila para sempre tal ou qual "aspecto" (forças de produção, economia, prática...) com o *papel* principal, e tal outro "aspecto" (relações de produção, política, ideologia, teoria...) com o *papel* secundário — quando a determinação em última instância pela economia se exerce, justamente, na história real, em permutações do primeiro papel entre a economia, a política e a teoria, etc. ... (AFM, 188)

A concessão à "história real" é bem-vinda (e rara), embora os historiadores praticantes dificilmente possam considerar como esclarecedora a resolução apresentada no final da frase. O que Althusser parece estar dizendo é que o "economismo" propôs uma analogia com um mecanismo que era, ao mesmo tempo, grosseira e desacreditada, e, em lugar disto, ele se propõe a sofisticar o mecanismo:

A desigualdade é, portanto, interior à formação social, porque a estrutura com dominante do todo complexo, essa *invariante estrutural*, é ela própria a *condição das variações concretas das contradições* que a constituem, e, portanto, dos seus deslocamentos, condensações e mutações, etc. ... e inversamente porque essa *variação é a existência dessa invariante*. (AFM, 188-189)

O desenvolvimento desigual "não é, portanto, exterior à contradição, mas constitui a sua essência mais íntima" (AFM, 189). Tudo isso parece, certamente, gozar de melhor reputação; livramo-nos do antigo relógio do avô de Stalin, que parecia cada vez mais uma feiosa antiguidade. Mas o que nos resta é algo que é apenas um relógio de estilo moderno, mais complicado, com um número muito maior de peças móveis, e que não são componentes substanciais, derivados da investigação histórica (sistemas monetários, constituições, normas, direitos de propriedade) mas neologismos interpolados. A reorganização foi feita, não na análise substantiva (a teoria interagindo com a indagação), mas apenas no vocabulário.

A razão pela qual continuamos com um mecanismo automático (ou *mecanismo* filosófico) está no próprio caráter da teoria: um estruturalismo. O sistema de Althusser é muito claramente, mais do que um "namoro" com os termos estruturalistas. Não importa nada se esse sistema se qualifica ou não como estruturalismo, de acordo com certas recentes notações parisienses em lingüística, antropologia ou psicanálise. O que constitui um estruturalismo, num sentido mais geral, é (i) que por mais variáveis que se introduzam e por mais complexas que sejam as suas permutas, essas variáveis mantêm sua rigidez original como categorias: com Smelser, o "sistema de valores", os fatores de produção, "disposições políticas" e a "diferenciação estrutural" (motriz); com Althusser, a "economia", "política",

“ideologia” e a “luta de classes” (motriz). Assim, as categorias são *categorias de estase*, mesmo que sejam então postas em movimento como partes móveis. (ii) O movimento só pode ocorrer *dentro do campo fechado* do sistema ou estrutura; isto é, por mais complexos e mutuamente recíprocos que sejam os movimentos das peças, esse movimento está encerrado dentro dos limites gerais e determinações da estrutura pré-dada. Por essas duas razões, a história *como processo*, como acontecer inacabado e indeterminado — mas não por isto destituído de *lógica* racional ou de *pressões* determinantes — nos quais as categorias são definidas em contextos próprios mas sofrem continuamente uma redefinição histórica, e cuja estrutura não é pré-fornecida, mas *protéica*, mudando constantemente de forma e articulação — tudo isto (que pode ser visto como constituindo, muito mais verdadeiramente, “a característica mais profunda da dialética marxista”) deve ser negado.

E enfrentamos aqui um problema muito difícil, insuperável para os filósofos (e sociólogos) que supõem que uma “formulação” se faz em nível superior ao da análise “empírica”, e que o necessário não é um *conhecimento* teoricamente informado, mas uma “teoria da história”. Porque é excepcionalmente difícil verbalizar, como “teoria”, a história como processo; e, em particular, nenhuma analogia com estruturas orgânicas ou mecânicas, e nenhuma reconstituição estrutural estática, pode dar conta da lógica do processo histórico indeterminado, um processo que permanece sujeito a certas pressões. Em última análise, a lógica do processo só pode ser descrita em termos de análise histórica; nenhuma analogia derivada de qualquer outra área pode ter mais que um valor limitado, ilustrativo e metafórico (com freqüência, como ocorre com a base e a superestrutura, um valor estático e prejudicial); a “história” só pode ser teorizada em termos de suas propriedades peculiares. Bem podemos concordar que o materialismo histórico se deve tornar teoricamente mais alerta, tanto em seus procedimentos como em suas conclusões. Mas o que requer questionamento e teorização é o conhecimento histórico.

XI

Não encerramos ainda o exame da estrutura e processo, e muito menos nossos comentários sobre as proposições de Althusser. Mas podemos, a esta altura, tentar encarar o problema de uma perspectiva diferente, dando um passo aquém de Althusser e Marx, e situando-nos em Nápoles, no século XVIII, com Giambattista Vico.

O conceito de história como processo suscita imediatamente as questões da inteligibilidade e intenção. Cada evento histórico é único. Mas

muitos acontecimentos, amplamente separados no tempo e espaço, revelam, quando se estabelece relação entre eles, regularidades de processo. Vico, frente a essas regularidades, procurou definir o processo de maneira que antecipa, simultaneamente, a disciplina antropológica e o materialismo histórico:

Ele discute o direito natural dos povos e mostra em que momentos e de que maneiras nasceram os costumes que constituem a totalidade da economia desse direito. São eles as religiões, línguas, direitos de propriedade, transações comerciais, ordens, impérios, leis, armas, julgamentos, punições, guerras, paz e alianças. E das épocas e das maneiras pelas quais nasceram ele infere as propriedades eternas que determinam que a natureza de cada um, isto é o momento e o modo de sua origem, serão dessa forma, e não de outra.⁹⁰

Vico conseguiu, de maneira notável, manter em suspensão simultânea, sem contradição evidente, uma heurística hegeliana, marxista e estruturalista (variante Lévi-straussiana). Com Hegel, ele descreveu “uma história eterna ideal percorrida no tempo pela história de cada nação”. “As idéias uniformes que se originam em povos desconhecidos entre si devem ter uma base comum de verdade”. Sob um aspecto, essa uniformidade pode ser vista como prova da “providência divina”. Mas essa providência opera por meios naturalistas: “nossa Ciência se processa através de uma análise severa dos parentamentos humanos sobre as necessidades humanas ou as utilidades da vida social, que são as duas molas perenes do direito natural das nações”:

A escolha humana, extremamente incerta por natureza, se torna certa e determinada pelo senso comum dos homens em relação às necessidades ou utilidades humanas. . .

E o “senso comum” é “o julgamento sem reflexão, partilhado por toda uma classe, todo um povo, toda uma nação ou toda a raça humana”. Assim, de um outro ângulo, a providência pode ser vista como uma necessidade, como necessidades ou utilidades humanas que determinam a consciência social de maneiras uniformes. Mas a uniformidade desse “julgamento sem reflexão” implica também uma uniformidade de estrutura mental:

O direito natural das nações é coevo dos costumes das nações, conformando-se uns com os outros em virtude de um senso humano comum. . .

E:

Deve haver na natureza das coisas humanas uma linguagem mental comum a todas as nações, que atinge uniformemente a substância das coisas exequíveis na vida social humana. . .⁹¹

De modo que, sob um terceiro aspecto, encontramos a noção de uma “linguagem mental comum” e de estrutura comum do mito. Como essa lingua-

gem mental foi dada ao homem pela providência divina, o círculo da argumentação se fecha.

Assim, Vico nos está oferecendo a história como processo *com* um sujeito, mas isso não precisa ser necessariamente um historicismo. Se a "providência divina" for tomada como o sujeito (ou como o agente diretivo final) e a humanidade como vetores da vontade divina, então é claro que nos está sendo proposta uma teologia historicista. Mas como essa providência se manifesta por meio de determinações naturais, então os homens e mulheres podem ser considerados como sujeitos ou agentes de sua própria história. E a ambigüidade da expressão usada por Vico e habitualmente traduzida como "direito" ("o direito natural das nações", *diritto naturale delle gente*) vem perseguindo o materialismo histórico desde então. Se empregarmos "direito" de modo a compreender a predeterminação e previsão, estaremos sujeitos a 700 objeções, das quais cerca de 650 foram pacientemente expostas por Sir Karl Popper. Será inútil negar que tanto Marx como Engels ocasionalmente empregaram "direito" nesse sentido, e quando o fazem, as objeções são por vezes válidas.⁹² Mas é claro que *direito*, *law*, *droit*, *diritto* são palavras com muitas inflexões e ambigüidades de significado, numa série que vai de *regra*, através de *regularidade*, até *direção*. O materialismo histórico vem, desde a época de Vico, buscando uma expressão que denote as uniformidades de costumes, etc., as regularidades das formações sociais e as análises não como necessidades sujeitas a leis, nem como coincidências fortuitas, mas como pressões modeladoras e diretivas, articulações indicativas de práticas humanas. Já sugeri que a discussão avançará se abandonarmos o conceito de "direito" e o substituírmos pelo da "lógica do processo".⁹³

É a percepção que tem Vico dessa lógica que assegura sua posição de precursor do materialismo histórico. Ele percebeu claramente que o acontecimento histórico é algo bem distinto da soma de objetivos e intenções individuais:

É certo que foram os homens que fizeram este mundo de nações (...) mas este mundo nasceu sem dúvida de uma mente com freqüência diversa, por vezes bastante contrária, e sempre superior aos fins particulares que os homens propunham a si mesmos; fins esses que, embora estreitos, se constituíram em meios para finalidades mais amplas e foram sempre empregados para preservar a raça humana sobre esta terra. Os homens querem satisfazer sua luxúria bestial e abandonar sua prole, mas estabelecem a castidade do casamento, de que surgem as famílias. Os patriarcas pretendem exercer sem limitações seu pátrio poder sobre suas clientelas, mas os submetem aos poderes civis de que surgem as cidades. As ordens reinantes de nobres pretendem abusar de sua liberdade senhorial sobre os plebeus, mas são obrigadas a se sujeitar às leis que estabelecem a liberdade popular. Os povos livres pretendem libertar-se do jugo de suas leis mas tornam-se súditos de monarcas... O que fez tudo isso foi a mente, pois os homens o fizeram com inteligência; não foi o destino, pois o fizeram

por escolha; não foi o acaso, pois os resultados dessa sua ação são perpetuamente os mesmos.⁹⁴

Chamo a atenção não para a tentativa de Vico de atribuir ao processo uma inteligibilidade cíclica, mas à sua soberba expressão de processo. Este é o ponto do qual deve partir todo pensamento histórico sólido. Foi a esse ponto que Engels voltou em sua famosa (eu deveria dizer “notória”, tendo em vista o cáustico tratamento que lhe deu Althusser)⁹⁵ carta a Bloch, de setembro de 1890: “Nós fazemos nossa própria história, mas em primeiro lugar sob pressupostos e condições muito definidos. Entre estes, os econômicos são os finalmente decisivos. . .” Como, então, pode ser dito que “fazemos nossa própria história”, se “o movimento econômico afirma-se finalmente como necessário”? Ao propor uma solução, Engels modifica discretamente os sujeitos, e substitui “nós fazemos” por “a história se faz a si mesma”:

A história se faz a si mesma de tal maneira que o resultado final surge dos conflitos entre muitas vontades individuais, que se tornaram o que são por uma série de condições específicas de vida. Assim, há numerosas forças que se cruzam, um paralelogramo infinito de forças que dão origem a uma resultante — o evento histórico. Este pode ser novamente visto como o produto de um poder que, tomado no todo, opera *inconscientemente* e sem volição. Porque cada vontade individual é obstruída pelas outras, e o que surge, é algo que ninguém pretendeu. Assim, a história passada se desenvolve à maneira de um processo natural, estando também essencialmente sujeita às mesmas leis de movimento.

E em sua conclusão, Engels procura estabelecer uma relação entre os dois sujeitos alternativos. “As vontades individuais” (isto é, “nós”) “não alcançam o que querem, mas são fundidas num meio coletivo, uma resultante comum”, e não obstante “cada qual contribui para a resultante e dela participa nessa proporção.”

Althusser não tem paciência com “toda essa construção vã” (AFM, 107), que, em certa parte de sua crítica, ele lê evidentemente mal.⁹⁶ Mas com outras partes dessa crítica, eu próprio estou excepcionalmente de acordo. Formularia minhas objeções de modo diferente, mas em certos pontos nos encontramos. (1) Engels não ofereceu uma solução ao problema, mas reformulou-o em novos termos. Começou com a proposição de que os pressupostos econômicos são “finalmente decisivos”, e é com isto que conclui. (2) No percurso, reuniu uma infinidade de “vontades individuais” cuja ingerência, no resultado, é neutralizada (“algo que ninguém pretendeu”). (3) O modelo de “um paralelogramo infinito de forças”, tomado da física, obscurece o que deveria esclarecer. (4) Ao adotar esse modelo, Engels recaiu inconscientemente nos “pressupostos da ideologia burguesa clássica e da economia política burguesa” (AFM, 110) — a soma dos interesses pessoais, de Adam Smith, a vontade geral de Rousseau.⁹⁷ Mas a

“resultante” histórica não pode ser concebida proveitosamente como o produto involuntário da soma de uma infinidade de volições individuais mutuamente contraditórias, já que essas “vontades individuais” não são átomos desestruturados em colisão, mas agem com, sobre e contra as outras como “vontades” *agrupadas* — como famílias, comunidades, interesses e, acima de tudo, como classes. Nesse sentido, Vico, que propõe não “vontades individuais”, mas pais/filhos, nobres/plebeus, povos livres/monarcas, apresentou o problema do processo melhor do que Engels. E se Engels, nessa carta escrita às pressas, se tivesse lembrado de seu próprio pensamento e de seus próprios escritos sobre tudo isso, teria oferecido não uma nova formulação do problema, mas uma indicação de uma resolução. Pois essas “vontades individuais”, por mais “particulares” que sejam as suas “condições de vida”, foram condicionadas em termos de classes; e se a resultante histórica é então vista como a consequência de uma colisão de interesses e forças de classe contraditórios, podemos ver então como a agência humana dá origem a um resultado involuntário — “o movimento econômico afirma-se finalmente como necessário” — e como podemos dizer, ao mesmo tempo, que “fazemos a nossa própria história”, e que “a história se faz a si mesma”.

Afastei-me muito de Althusser, nestas últimas frases. Veremos o quanto, dentro de um momento. Uma ou duas de nossas críticas específicas ao texto são convergentes. Mas Althusser vê toda a construção como “vã” porque Engels propôs um não-problema: se o “movimento econômico” produz o resultado histórico, então deveríamos continuar com a análise das estruturas e pôr de lado as “vontades individuais”. A noção mesma de agência humana não é mais do que “a aparência de um problema para a *ideologia burguesa*” (AFM, 112). Eu, pelo contrário, acho que Engels propôs um problema muito crítico (agência e processo) e que, apesar das deficiências, a tendência geral de sua meditação é útil. Pelo menos, ele não negligencia a ambivalência crucial de nossa presença humana em nossa própria história, parte sujeitos e parte objetos, agentes voluntários de nossas próprias determinações involuntárias. Quatro anos antes da carta de Engels a Bloch um comunista inglês havia refletido sobre o mesmo problema, em sua linguagem bastante diferente:

Ponderei todas essas coisas, e como os homens lutam e perdem a batalha, e aquilo pelo que lutaram surge apesar de sua derrota, e quando surge não era exatamente o que eles pretendiam, e outros homens têm que lutar pelo que os primeiros pretendiam, sob um outro nome. . .⁹⁸

Para William Morris, a ênfase recai ainda mais acentuadamente sobre a agência; mas os homens são considerados como agentes sempre frustrados e sempre ressurgentes de uma história que não dominam.

Como o processo seguiu regularidades que não se conformavam às intenções dos atores, Vico viu a história como resultante “de uma mente. . . sempre superior aos fins particulares que os homens se propuseram a si mesmos”. Engels limitou-se a uma metáfora que introduzia analogias com o direito positivista: “o evento histórico (...) deve ser visto como produto de um poder que (...) opera inconscientemente” (uma evocação da providência divina de Vico); mas, também, “a história se faz a si mesma” e se “desenvolve à maneira de um processo natural” (lembrando a necessidade que tinha Vico de “necessidades ou utilidades” humanas). É evidente que, quando dizemos não ser a história apenas processo, mas processo com regularidades e formas inteligíveis, a mente tem dificuldades em resistir à conclusão de que a história deve, portanto, ser programada de alguma maneira (seja programação divina ou “natural”); e repetidas vezes observamos a atribuição de seqüências e metas extra-históricas ou teleológicas — metas em *direção* às quais o processo é visto como se movimentando: “resultado de uma mente”, “produto de um poder”, a realização de uma *potentia* imanente dentro da essência ou na origem do processo, que se manifesta no “desenvolvimento das formas”.⁹⁹ Essa atribuição pode, sem dúvida, encontrar resistência, e não está implícita nas premissas relativas ao processo e às formações sociais. Mas nem Vico, nem Engels, conseguiram sempre resistir a ela; Marx também não (em seu “*lado Grundrisse*”); e, tampouco, com toda certeza, Althusser, apesar de sua insistente polêmica contra o “historicismo”.

A solução oferecida por Althusser tem duas partes. Primeiro, afasta a agência humana da história, que se torna então um “processo sem sujeito”. Os acontecimentos humanos *são* o processo, mas a prática humana (e, ainda menos, as intenções, “vontades”) em nada contribui para esse processo. Assim, longe de ser original, trata-se de um modo de pensar muito antigo: o processo é o destino. Mas se um processo humano sem um sujeito (humano) parece não ser totalmente fortuito — um simples resultado de colisões fortuitas — mas dotado de formas e padrões inteligíveis aos humanos, então, por um modo de pensar igualmente antigo, deve ser visto como sendo *desejado*, sujeito a uma compulsão extra-humana: Providência, Vontade Divina, a Idéia, Destino evolucionário, Necessidade.

Althusser quer afastar essas teleologias (“historicismo”). Por isso, em sua segunda parte, expulsa da história o processo. Mais ou menos como uma representação medieval da Morte, ele se inclina sobre o leito de morte da história, opera sobre o corpo prostrado e libera sua alma. Depois desse parto cirúrgico, sob o bisturi da “prática teórica”, a história reaparece de duas formas. Forma 1: uma infinidade (uma “má infinidade”) de acontecimentos humanos e colisões das vontades humanas, que, porém, sendo desprovidos de forma, *não são “históricos”*. Os acontecimentos revelam-se

como não-acontecimentos. Pois "o que faz que *tal* acontecimento seja *histórico* não é ser ele um *acontecimento*, é justamente a sua *inserção em formas elas próprias históricas*" (AFM, 112). Tudo o que não pode ser inserido nessas formas são não-fatos (historicamente), e grande parte do corpo inerte da história é composta por eles. A Forma 1 pode ser agora posta de lado, e rapidamente, pois o corpo se está decompondo antes mesmo de ser enterrado. A Forma 2 da história é sua alma. Mas o que pode constituir essa alma, já que ela não é feita de acontecimentos, a menos que sejam aquelas formas que garantem que um acontecimento é realmente "histórico"? Os fatos históricos são "*os fatos que afetam com uma mutação as relações estruturais existentes*" (LC, 42/II). O processo revela-se não como um processo histórico (essa maldita alma encarnou-se no corpo errado) mas como a articulação estrutural de formações sociais e econômicas, como Smelser e outros há muito supunham. A Forma 2, a alma, deve portanto ser rapidamente reencarnada num corpo teoricamente mais higiênico. A alma do processo deve ser atingida em seu voo e metida na estátua de mármore do imobilismo estrutural: e ali ela fica, a graciosa Senhora que já encontramos, *La Structure à Dominante*. -

Este não é um dos trechos mais elegantes da argumentação de Althusser. A uma primeira leitura, de "senso comum", poderia ser tolerado. Afinal de contas, se me levanto de minha mesa (como farei logo), para levar o cachorro para passear, isto dificilmente poderá ser considerado um fato "histórico". Assim, o que torna históricos os fatos deve ser definido de alguma outra forma. Mas os acontecimentos históricos continuam sendo *acontecimentos*, mesmo depois de termos feito uma seleção teórica; a teoria não reduz acontecimentos a estruturas; mesmo quando definimos numerosos fatos como de pouco interesse para a análise histórica o que nos resta para analisar continua sendo um processo de acontecimentos. Na verdade, é exatamente a significação do evento para esse processo que nos proporciona o critério de seleção. Nem há qualquer garantia contra a teleologia – como Althusser parece supor – na redução do processo à estase. Foi o velho erro do materialismo mecânico – e também das analogias com o "processo natural" utilizadas como suporte de questões humanas – supor que um mecanismo é um mecanismo é um mecanismo. Mas numa inspeção mais atenta, os fabricantes ideológicos do mecanismo foram identificados e as finalidades foram descobertas não só no término do processo – mas também implantadas nos movimentos automáticos dos mecanismos. Pois se um modo de produção pretende implicar uma forma regular e racional de desenvolvimento seqüencial, e uma estruturação relacional complexa (mas uniforme), *independente da racionalidade e agência dos atores humanos que efetivamente produzem e se relacionam*, então, dentro em pouco serão feitas perguntas como: de quem é a vontade divina que programou essa estrutura automática, onde está o "poder inconsciente" ulterior?

Talvez Althusser tivesse consciência da textura espalhafatosa desse argumento em *A favor de Marx*. Porque, em escritos subseqüentes, voltou, com crescente obsessão, e essas duas expulsões da história: a expulsão da agência humana, a expulsão do tempo histórico, ou processo. Apresentei essas duas proposições em seqüência, mas na verdade elas surgem simultaneamente em sua teoria. Vamos examinar primeiro sua elevada dissertação sobre o tempo histórico, em *Ler O Capital*.

É difícil para um historiador fazê-lo com paciência. A dissertação compõe-se, em partes mais ou menos iguais, de banalidades, complicadas verbalizações que não oferecem nenhum interesse para a análise histórica real, e de ridículos erros. As banalidades são constituídas por polêmicas contra antagonistas insignificantes, e de pomposas observações dirigidas aos historiadores (para "atrair a atenção deles para a ideologia empirista que domina poderosamente, com poucas exceções, todas as variedades de história" (LC, 50/II)) em relação a questões que foram objeto de avançada investigação histórica, por muitas décadas. O máximo que podemos dizer dessas observações é que serviram para revelar a ignorância de Althusser em relação à historiografia em seu próprio país (como os métodos comparativos de Marc Bloch, as reflexões de Braudel sobre o tempo histórico).¹⁰⁰ A observação mais delicada que se pode fazer é a de que um ou dois dos problemas de que ele se ocupa tinham sido formulados muito antes na prática histórica; de que outra forma poderiam os historiadores ingleses e franceses trocar opiniões sobre "a revolução burguesa", os historiadores ingleses e indianos reunir num discurso comum as sociedades "medievais" governadas por Plantagenetas e Mongóis, os historiadores americanos e japoneses intercambiar conhecimento sobre os desenvolvimentos diferenciais das revoluções industriais, sem fazer isto? O pior que se pode dizer é que, mais uma vez, Althusser anuncia, como teoria marxista original e rigorosa, noções desintegrativas da totalidade do processo histórico, noções muito bem consideradas pela historiografia burguesa (notadamente nos Estados Unidos) — como em certas formas de história comparativa, teoria do desenvolvimento e teoria da modernização: teorias apoiadas por um complicado arsenal de metodologia positivista. Como tantas vezes já aconteceu, Althusser foi envolvido por conceitos burgueses e levado a um passeio burguês: o que ele busca não é transformar esses conceitos, mas converter seu vocabulário.

Podemos examinar em conjunto as verbalizações e os erros.

Devemos conceber do modo mais rigoroso a necessidade absoluta de libertar a teoria da história de qualquer envolvimento com a temporalidade "empírica", com a concepção ideológica do tempo que a sustenta e encobre, com essa noção ideológica de que a teoria da história possa, *enquanto teoria*, estar submetida às determinações "concretas" do "tempo histórico" ... (LC, 46/II)

Em que consiste essa "liberação"? Consiste, precisamente, em substituir o processo pela estrutura. Mais precisamente, as estruturas (modos de produção, formações sociais) não ocorrem nem sofrem transformações dentro do processo histórico mais amplo. A estrutura, como uma baleia, abre suas mandíbulas e engole o processo: a partir de então, o processo sobrevive de maneira infeliz na barriga da estrutura. Para esse truque da prática teórica, é necessário redefinir a sincronia e a diacronia. A estrutura não pode ser revelada pelos procedimentos sincrônicos (no seu sentido habitual): por exemplo, congelando-se a "história" numa pose momentânea, tomando-se numa "seção" num momento de estase, analisando a articulação de uma "totalidade". O processo (engolido) está inscrito na estrutura e sobrevive como o desenvolvimento das formas dessa estrutura. Não só a estrutura tem uma progressão evolucionária (processo residual) como também é articulada com grande complexidade e caracterizada pelo desenvolvimento desigual.

Mostrei¹⁰¹ que, para ser concebida, essa "dominância" de uma estrutura sobre as demais na unidade de uma conjuntura remetia ao princípio de determinação "em última instância" das estruturas não-econômicas pela estrutura econômica, e que essa "determinação em última instância" era a condição absoluta da necessidade e da inteligibilidade dos deslocamentos das estruturas na hierarquia da eficácia, ou do deslocamento da "dominância" entre os níveis estruturados do todo ... (LC, 38/II)

Mas em qualquer "conjuntura" particular, quando poderíamos escolher deter a história ou tomar dela uma "seção", a "última instância" (que, lembramos, não chega nunca) provavelmente não estará por perto. Esse tipo de sincronia, que procura um instante simultâneo da "totalidade", interpretará inadequadamente as evidências. Além do mais, a maioria das outras "instâncias" ou "níveis" da estrutura se apresentará de maneira impropria, já que todos estão se movendo em planos diferentes:

Podemos, num primeiro enfoque, concluir da estrutura específica do todo marxista, que já não é possível pensar *no mesmo tempo histórico* o processo do desenvolvimento dos diferentes níveis no todo. O tipo de existência histórica desses diferentes "níveis" não é o mesmo. A cada nível devemos, pelo contrário, atribuir um *tempo próprio*, relativamente autônomo, portanto relativamente independente, em sua própria dependência, dos "tempos" dos demais níveis. Devemos e podemos dizer: há, para cada modo de produção um tempo e uma história peculiares, escandidos de modo específico, do desenvolvimento das forças produtivas; tempo e história peculiares às relações de produção, escandidos de maneira específica: história peculiar da superestrutura política; tempo e história peculiares à filosofia ...; tempo e história peculiares às produções estéticas ...; tempo e história peculiares às elaborações científicas, etc. Cada uma dessas histórias peculiares é escandida segundo ritmos peculiares e só pode ser conhecida sob a condição de ter determinado o *conceito* da espe-

cificidade de sua temporalidade histórica, e de suas escansões (desenvolvimento contínuo, revolução, cortes, etc.) Que cada um desses tempos e cada uma dessas histórias sejam *relativamente autônomos* não significa que constituam outros tantos domínios *independentes* do todo: a especificidade de cada um desses tempos, de cada uma dessas histórias, em outras palavras, sua autonomia e independência relativas, fundam-se em certo tipo de articulação no todo, e, portanto, em certo tipo de *dependência* em relação ao todo. (LC, 39/II).

E ficamos nessa lengalenga, pois as permutas possíveis de “estrutura”, “níveis”, “instâncias”, “últimas instâncias”, “autonomia relativa”, “especificidade”, “peculiar” e “articulação” são inesgotáveis: “o modo e o grau de *independência* de cada tempo e de cada história são, pois, determinados com inevitabilidade pelo modo e grau de *dependência* de cada nível no conjunto de articulações do todo.” (LC, 40/II).

A questão é que a noção habitual (“ideológica”) de sincronia provavelmente ignorará tudo isso. Tampouco podemos tomar uma “seção” da estrutura, fragmentada e temporariamente tendenciosa, pois embora isso nos pudesse dar uma indicação da hierarquia dos “níveis” (e de fato Althusser está sempre nos dando nebulosas “seções” verbais desse tipo), não nos mostrará os princípios operativos de dominação e desenvolvimento. Devemos “pensar, em sua articulação própria, a *função* de certo elemento ou de certo nível na configuração atual do todo”. A tarefa é:

Determinar a articulação desse elemento em função dos demais elementos, dessa estrutura em função das demais estruturas; é ser obrigado a definir o que veio a ser chamado de sua *sobredeterminação* ou *subdeterminação*; em função da estrutura de determinação do todo; é ter obrigação de definir o que em outra linguagem poderíamos chamar de *índice de determinação*, *índice de eficácia* de que estão dotados o elemento ou a estrutura em questão, atualmente na estrutura de conjunto do todo. Por *índice de eficácia* podemos entender o caráter de determinação mais ou menos dominante ou subordinado, portanto, sempre mais ou menos “paradoxal”, de um elemento ou estrutura dados no mecanismo atual do todo. E isso nada mais é do que a teoria da conjuntura, indispensável à teoria da história. Não é minha intenção aprofundar essa análise, que está quase toda por ser elaborada. (LC, 47/II)

Isso é prudente, porque a “teoria da conjuntura”, que é “indispensável” mas que não está desenvolvida em lugar algum, não pareceria ser uma “teoria”, mas uma forma exaltada de dizer “Agora”. Mas “agora” (seja o “agora” de hoje, ou algum momento do “agora” no passado) pode ser também visto como conhecimento sincrônico:

Por conseguinte, o sincrônico é tão-só a *concepção* das relações específicas existentes entre os diferentes elementos e as diferentes estruturas da estrutura do todo; é o *conhecimento* das relações de dependência e articulação que a transformam num todo orgânico, num sistema. O *sincrônico* é a *eternidade no sentido spinozista*, ou conhecimento adequado de sua complexidade. É

precisamente isso o que Marx distingue da sucessão histórica concreto-real, ao perguntar:

Com efeito, como é que a fórmula lógica apenas do movimento, da sucessão, do tempo, poderia explicar o corpo da sociedade, no qual todas as relações econômicas coexistem simultaneamente e se sustentam mutuamente? (*Miséria da Filosofia*). (LC, 48/II)

O sincrônico é, portanto, neste novo uso, um conceito de imensa dignidade: é nada menos do que a teoria da eternidade spinozeana, o conhecimento do caráter extremamente complexo da *La Structure à Dominante*. Mas ainda há um pequeno lugar para o diacrônico que (lembramos) foi engolido pela estrutura há algum tempo atrás, mas ainda tem uma existência empobrecida na barriga da estrutura. O "tempo histórico" é um conceito "ideológico" derivado, pelo "empirismo", da suposta "obviedade" da "seqüência histórica real-concreta". Sob o escrutínio teórico, a diacronia revela-se como "nada mais do que o falso nome do processo, ou o que Marx chama de *desenvolvimento das formas*." (LC, 49/II). Mas esse "processo" já não é a totalidade do processo do suceder histórico dentro do qual surgem, e são transformadas, as estruturas e formações sociais. Esse "processo" é agora um *atributo* da estrutura, ou mais exatamente, é a história de suas permutas, combinações e formas possíveis. Esse conceito de tempo histórico —

só pode fundar-se na estrutura complexa com dominante e articulações diferenciais da totalidade social, que uma formação social decorrente de certo modo de produção constitui, seu conteúdo só pode ser percebido em função da estrutura dessa totalidade — seja considerada em seu conjunto, seja considerada em seus diferentes "níveis". Em particular, não é possível dar conteúdo ao conceito de tempo histórico, a não ser definindo o tempo histórico, como a forma específica da existência da totalidade social considerada, existência em que diferentes níveis estruturais de temporalidade interferem em função das relações peculiares de correspondência, não-correspondência, articulação, defasagem e torção que mantêm mutuamente, em função da estrutura de conjunto do todo, os diferentes "níveis" do todo. (LC, 49/II).

Daí, a expulsão do processo da história, e sua subsequente incorporação como um atributo secundário de estrutura. Em toda essa exposição cedi amplo espaço à "fala" de Althusser; e creio que até mesmo melhorei sua argumentação, marcando as proposições seqüenciais com mais firmeza e resumindo algumas de suas repetitivas invocações teóricas. Faremos agora algumas observações. E, primeiro, podemos ver que se trata de algo muito mais sério do que um "flerte" com o vocabulário do estruturalismo. É um estruturalismo inexorável, ainda que seja, sob este ou aquele aspecto, um estruturalismo diferente daqueles derivados de Saussure, Lévi-Strauss ou Lacan. Partilha plenamente da predisposição ideológica daquele momento ("conjuntura"?) de estase da Guerra Fria, que Sartre identificou: uma

“tendência dominante” no sentido da “negação da história”. Nesse momento, o estruturalismo “dá às pessoas aquilo de que necessitavam”:

Uma síntese eclética na qual Robbe-Grillet, estruturalismo, lingüística, Lacan e *Tel Quel* são sistematicamente utilizados para demonstrar a impossibilidade da reflexão histórica. Atrás da história é o marxismo, é claro, que está sendo atacado.¹⁰²

Segundo, devemos notar a evidente “respeitabilidade” da acrobacia retórica. Se supusermos (como Althusser sempre parece supor) que a única alternativa possível à sua versão do “marxismo” é a caricatura mais grosseira do “economismo” vulgar, então qualquer aspirante a intelectual submetido ao desdenhoso escrutínio dos eruditos “burgueses” optará, claramente, por Althusser. Se tivermos de dizer *também* (com Stalin) que “a base cria a superestrutura precisamente para que possa servi-la”, ou (com Althusser) que “entre os diferentes ‘níveis’ do todo” há “relações peculiares de correspondência, não-correspondência, articulação, defasagem e torção”, então, se estivermos num seminário na Sorbonne, o segundo vocabulário nos parecerá mais considerável. Também podemos constatar que a atribuição de diferentes épocas e histórias a diferentes (“relativamente autônomos”) “níveis” (político, estético, científico, filosófico, etc.) nos oferece uma legitimação “marxista” para se levar adiante os antigos procedimentos acadêmicos de isolamento que são abjetamente desintegradores da empresa do materialismo histórico: o entendimento do processo histórico em sua plenitude. Assim, Althusser só pode posar de teórico “flexível” suprimindo qualquer reconhecimento da prática, da teoria, e das descobertas efetivas dos historiadores de tradição marxista; e de outras tradições também.

Terceiro, podemos notar, mais uma vez, a feição caracteristicamente idealista do discurso. Althusser supõe que podemos chegar a uma teoria da estrutura da história redispando e desenvolvendo nosso vocabulário. Ora, evidentemente qualquer afirmação, por mais “abstrata” por mais “empírica”, é constituída de uma disposição de palavras. E certas descobertas conceptuais de significação crucial podem, a princípio, ser formuladas de maneira altamente abstrata. Devemos elogiar o abalizado escrutínio, feito pelos filósofos, do emprego impreciso, por parte dos historiadores de conceitos não-examinados. É difícil, porém, compreender como é possível elaborar uma teoria da história que não se submete, em nenhum momento, à disciplina histórica, ao discurso da comprovação próprio do historiador. E isso, como já argumentei suficientemente, envolve o interrogatório (empírico) das evidências, o diálogo entre as hipóteses e os “fatos”.

Poderíamos, então, argumentar que Althusser, em sua generosidade, apresentou aos historiadores não um conceito, mas vários volumes de conceitos e hipóteses, que devem ser agora testados em laboratórios históricos.

Mas isto nunca será possível, a não ser fábricas como a dos Srs. Hindess e Hirst, que descobriram o segredo da manufatura da história sintética e da sociologia sintética, a partir de ar conceptual. Pois as categorias de Althusser já foram dessocializadas e des-historicizadas antes que pudéssemos começar. Elas iniciam sua vida como *categorias de estase*: isto é, por mais elaboradas que sejam as órbitas em que giram, as permutações entre as órbitas e as distorções provocadas por sua exposição aos diferentes campos de gravidade de outras categorias em órbita, e a grande capacidade de atração de *La Dominante* — ainda que tanta espalhafatosa complexidade de movimento seja simulada pelo vocabulário, as categorias permanecem distintas, isoladas uma das outras, as mesmas.

Além do mais, oferecem-nos uma seleção arbitrária de categorias — como “economia”, “política”, “ideologia” — e nem o princípio de seleção, nem as próprias categorias são examinados. Nos trechos crucialmente importantes, que citamos integralmente acima, nada nos é dito sobre o Estado, e quase nada sobre as classes. Outras categorias estão totalmente ausentes: nada nos é dito sobre o *poder* — talvez ele seja a “política”, embora na “história real” possa ser também, muitas vezes, a “economia” ou o “direito” ou a “religião”. Nada nos é dito sobre *consciência* (seja como *mentalité*, como cultura ou *habitus*, ou como consciência de classe) e nada sobre valores ou sistemas de valores (exceto em sua rejeição, juntamente com “moralismo” e “ideologia”). Temos, assim, uma seleção arbitrária (teoricamente injustificada) de categorias, e estas são estáticas, não examinadas, que supostamente mantêm sua eficácia analítica, não só através do desenvolvimento de formas de um dado modo de produção, mas também nos diferentes modos de produção (pois o feudalismo também tem “política”, “economia”, “religião”, etc.). Mas com o correr do tempo histórico o conteúdo real dessas categorias modificou-se tão profundamente que impôs ao historiador um extremo cuidado em seu emprego, tal como, no mesmo período, a “ciência” mudou de mágica para alquimia, para ciência, para tecnologia — e por vezes, para ideologia.

A razão pela qual Althusser consegue empregar categorias estáticas dessa maneira é que elas estão vazias de qualquer conteúdo histórico e social: tudo isso foi posto de lado, e suas “instâncias” rotativas são como outras tantas latas vazias. Se pouco nos é dito sobre o Estado ou sobre classe, não podemos esperar que algo nos seja dito sobre as formações particulares do Estado ou sobre determinadas classes, ou sobre crenças alternativas e conflitantes dentro da “ideologia”. Os conceitos talismânicos são “autonomia relativa” e “determinação em última instância”. Eles nos foram dados por Engels, e os aprendemos em nosso berço teórico. Althusser agora lapida esses conceitos, para depois devolvê-los a nós, e supõe que iluminam toda a paisagem histórica. Mas a *determinação*, que está no centro fixo desse campo gravitacional em movimento, não merece uma frase de

exame teórico.¹⁰³ A “última instância” não é examinada, é apenas perpetuamente adiada. A “autonomia relativa”, pelo contrário, foi amorosamente desenvolvida, por muitas páginas, e reaparece como “instâncias”, “níveis”, temporalidades diferenciais, defasagens e torções. Sim, sim, e talvez tudo seja assim mesmo. Mas como poderíamos colocar em operação tal conceito? É o Direito, por exemplo, relativamente autônomo, e se assim for, autônomo de que, e quão relativamente?

Estive, por acaso, pessoalmente interessado nisto, em minha prática histórica — não, é claro, de maneira grandiosa, nem pela totalidade da história ou pelo modo de produção capitalista em todos os lugares, mas numa conjuntura bastante modesta: numa ilha junto ao Atlântico, muito bem abastecida de advogados, num momento do século XVIII. Por isso, minhas evidências são extremamente marginais, e seriamente contaminadas por conteúdo empírico. Mas o que descobri ali faria *La Structure à Dominante* alarmar-se. Pois constatei que o Direito não se mantinha polidamente num “nível”, mas estava em *cada* nível: estava imbricado no modo de produção e nas próprias relações de produção (como direitos de propriedade, definições da prática agrária), e estava simultaneamente presente na filosofia de Locke; intrometia-se bruscamente em categorias estranhas, reaparecendo empercado e togado num disfarce de ideologia; dançava uma quadrilha com a religião, moralizando sobre o teatro de Tyburn; era um braço da política e a política era um de seus braços; era uma disciplina acadêmica, sujeita ao rigor de sua própria lógica autônoma; contribuía para as definições da identidade tanto de governantes como de governados; acima de tudo, fornecia uma arena para luta de classes, nas noções alternativas do Direito se gladiavam.

E a “determinação em última instância”? Por acaso a observei? Bem, durante a maior parte do tempo em que observei, o Direito caminhava bastante livre da economia, cumprindo seus mandados, defendendo sua propriedade, preparando o caminho para ela, e assim por diante . . . Mas . . . hesito em pronunciar a heresia. . . em várias ocasiões, enquanto eu observava, a hora solitária daquela última instância *realmente chegou*. A última instância, como um fantasma atormentado, na realidade agarrou o Direito, esganou-o, obrigando-o a modificar sua linguagem e criar formas adequadas ao modo de produção, como as leis do fechamento de terras, e novos códigos excluindo os direitos consuetudinários. Mas era o Direito “relativamente autônomo”? Ah, *sim*. Às vezes. Relativamente. *É claro*.¹⁰⁴

Por favor, não me entendam mal. Não estou dizendo que Althusser tomou suas categorias sem exame, de seu próprio ambiente acadêmico: do departamento de Política, de Direito, de Economia etc. — entidades acadêmicas isoladas que qualquer historiador aprende, em sua iniciação, a ignorar. Nem estou apenas dizendo que as complicadas construções de Althusser não levaram ao mínimo avanço da investigação: que começamos

com a "autonomia relativa" e, depois de tediosos exercícios de sofisticação (mas sem introduzir o conceito em nenhuma atividade real, ou alimentá-lo com qualquer conteúdo), chegamos ao fim com a mesmíssima "autonomia relativa" — uma espécie de molho oratório com que temperar nossas pesquisas, mas pelo qual (já que meu paladar sempre o aprovou) temos que agradecer não a Althusser, mas a Engels. Também não estou só dizendo que os conceitos e concepções de Althusser são vãos porque são apenas arranjos de palavras, tão carentes de conteúdo substantivo que não oferecem interesse a um historiador como instrumentos analíticos. Tudo isto é verdade. Mas estou levantando também que as construções de Althusser são ativamente *erradas* e totalmente enganosas. Sua noção de "níveis" percorrendo a história a diferentes velocidades e em diferentes momentos é uma ficção acadêmica, pois todas essas "instâncias" e "níveis" são de fato atividades, instituições e idéias humanas. Estamos falando de homens e mulheres, em sua vida material, em suas relações determinadas, em sua experiência dessas relações, e em sua autoconsciência dessa experiência. Por "relações determinadas" indicamos relações estruturadas em termos de classes, dentro de formações sociais particulares — um conjunto muito diversificado de "níveis", geralmente ignorado por Althusser — e que a experiência de classe encontrará expressão simultânea em todas essas "instâncias", "níveis", instituições e atividades.

É verdade que a eficácia da experiência e do conflito de classe será diferentemente expressa em diferentes atividades e instituições, e que podemos, por um ato de isolamento analítico, escrever "histórias" distintas dessas atividades e instituições. Mas pelo menos alguma parte do que é expresso — como o medo da multidão na "política", reaparecendo como desprezo pelo trabalho manual entre os nobres, como desprezo pela *praxis* na academia, como Leis Negras no "Direito", como doutrinas de subordinação na "religião" — será a *mesma experiência unitária* ou pressão determinante, ocorrendo no *mesmo* tempo histórico, e movimentando-se no *mesmo* ritmo: uma revolta camponesa ou os Motins Gordon podem acentuar a pressão, a *longue durée* de boas colheitas e equilíbrio demográfico podem permitir seu relaxamento. De modo que todas essas "histórias" distintas devem ser reunidas no mesmo tempo histórico real, o tempo em que o processo se realiza. Esse processo integral é o objetivo final do conhecimento histórico, e é isto o que Althusser se propõe a desintegrar.

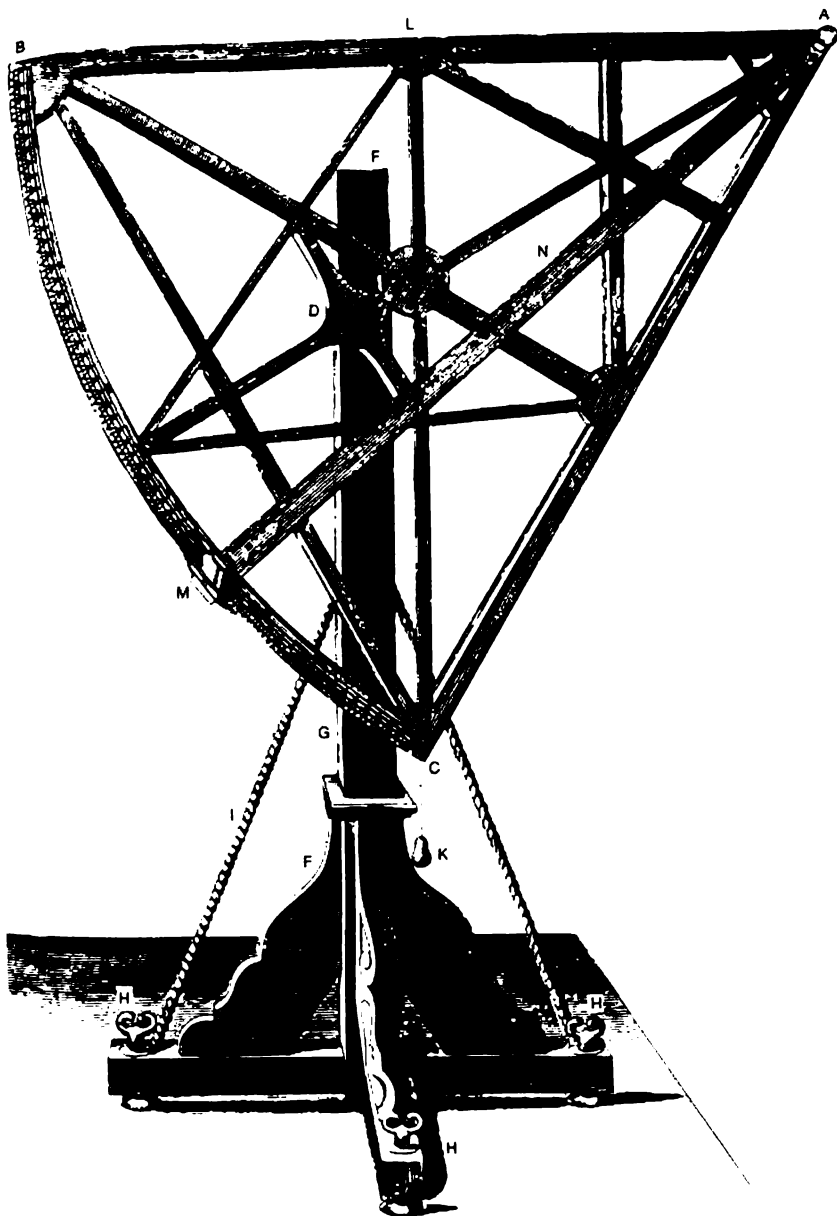
Certamente, a "autonomia relativa" é um talismã útil contra o reducionismo — contra a abjeta desintegração da arte, do direito ou da religião de volta ao plano da classe ou da "economia"; mas, sem acréscimo substancial, e sem análise substantiva, ela continua sendo nada mais que uma advertência. Sem dúvida a hora da última instância nunca chega, se por ela entendemos o colapso total de todas as atividades humanas de volta aos termos elementares de um modo de produção. Essas demolições podem ser

provocadas no papel (com freqüência o são), mas não podem ser observadas na história. Mas em outro sentido, a "última instância" *sempre chegou*, e é onipresente como uma pressão em todas as "instâncias" de Althusser; e tampouco é a última instância solitária, pois é acompanhada de todo o séquito de classe.

Esta foi uma longa observação. O modo de discurso de Althusser é idealista: ele emprega categorias estáticas derivadas das disciplinas da academia: *La Structure à Dominante* é bem educada demais para admitir classes em seu caráter; e suas construções são desintegrativas do processo. A quarta observação pode ser breve. A construção que faz Althusser da "teoria da história" não tem termos para a *experiência*, nem para o processo, quando considerado como *prática* humana. Já discutimos, há muito, as rejeições epistemológicas da experiência ("empirismo") por Althusser. Isso foi estranho, mas uma esquisitice perdoável num filósofo, que pode citar precedentes formidáveis. Mas não é perdoável em alguém que se propõe a refletir sobre a história, já que experiência e prática são manifestas; nem é perdoável num "marxista", já que a experiência é um termo médio necessário entre o ser social e a consciência social: é a experiência (muitas vezes a experiência de classe) que dá cor à cultura, aos valores e ao pensamento: é por meio da experiência que o modo de produção exerce uma pressão determinante sobre outras atividades: e é pela prática que a produção é mantida. A razão dessas omissões se tornará clara quando examinarmos a outra expulsão, a expulsão da agência humana.

Minha quinta observação já foi exposta suficientemente, de passagem. O estruturalismo de Althusser é, como todos os estruturalismos, um sistema de *fechamento* (ver p. 96). Não consegue estabelecer a distinção entre processo estruturado que, embora sujeito a determinadas pressões, continua aberto e só parcialmente determinado, e um todo estruturado, dentro do qual o processo está encerrado. Ele opta pelo segundo e passa a construir algo muito mais grandioso do que um mecanismo. Podemos chamá-lo de planetário de Althusser, um mecanismo complexo no qual todos os corpos do sistema solar giram em torno do Sol dominante. Mas continua sendo um mecanismo, no qual, como em todos esses estruturalismos, a prática humana é reificada, e "o homem é, de algum modo, desenvolvido pelo desenvolvimento da estrutura".¹⁰⁵ Tão inexorável é esse mecanismo, na relação das partes com o todo dentro de qualquer modo de produção, que é somente por meio das mais acrobáticas formulações que podemos entrever a possibilidade de transição de um modo de produção para outro.¹⁰⁶

Em todos os trechos da argumentação citada acima, há apenas um argumento que me parece bom. Está na crítica de Althusser aos métodos sincrônicos de outros estruturalismos (ou teorias sociológicas), que, detendo o processo e extraindo dele uma "seção", supõem que a articulação de



Marxismo Vulgar, ou Economismo

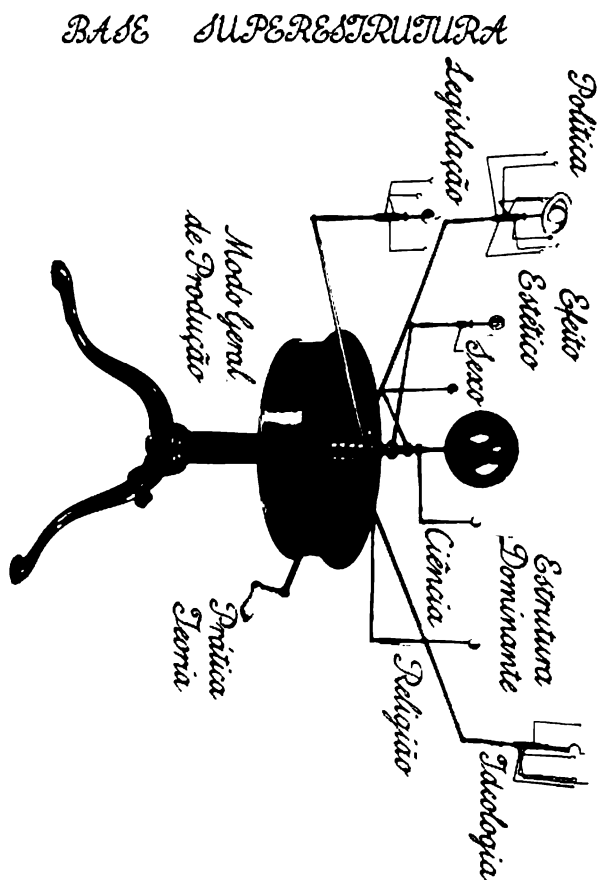
H = Base (ou Infra-estrutura)

A - B - C = Superestrutura

A máquina é operada pela roldana (K) da luta de classe.

Nota: Este modelo representa o primitivo estado do marxismo antes de Althusser.

FIGURA I

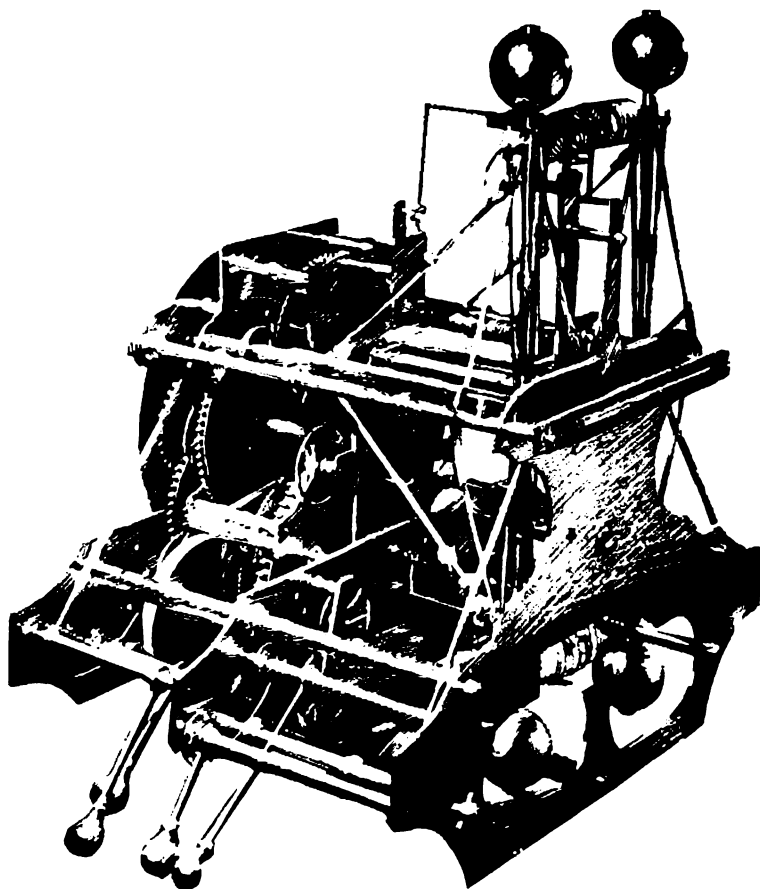


O Planetário Marxista de Althusser

Nota: Esta máquina pode ser acionada simplesmente girando-se a manivela da prática teórica, sendo também possível substituir a manivela por um motor: veja a figura III.

FIGURA II

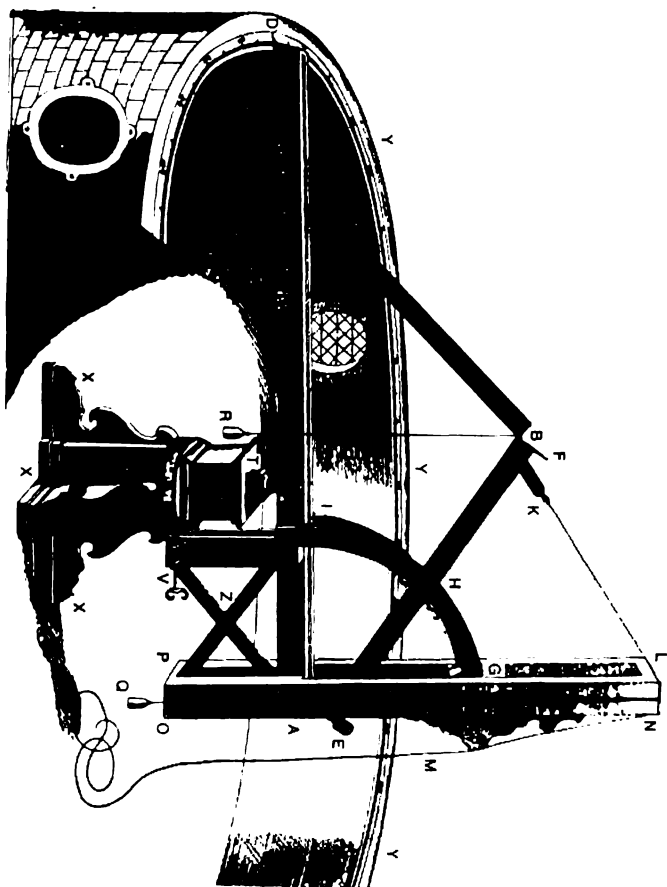
As figuras II e III foram reproduzidas com autorização dos diretores do Museu Marítimo Nacional, Greenwich.



O Motor da História: Luta de Classe

O motor, que pode ser anexado ao planetário é operado por quatro alavancas simples, que estão à sua base: estas acionam, respectivamente, as quatro engrenagens da burguesia, pequena-burguesia, proletariado e campesinato. Quando se permite que funcionem automaticamente, os movimentos são governados pelos quatro globos (dois em cima e dois embaixo) das consciências falsa e verdadeira da burguesia e do proletariado. Em ambos os casos o globo verdadeiro e o falso são mantidos sob tensão por uma mola (ideologia), e a torção resultante regula o motor.

FIGURA III



Modo de Produção/Formação Social

X = a base das forças produtivas. Sobre esta assentam-se as relações produtivas (W & T), reguladas pelo parafuso (V) da extração da mais-valia. O longo braço horizontal é a economia, ou, mais estritamente, o capital, estabelecendo as condições de sua reprodução. Este braço define a forma e os limites da formação social (o muro, Y). O alto braço vertical é o Estado, do qual se desprendem duas roldanas: o Aparelho Repressivo do Estado (R) e o Aparelho Ideológico do Estado (Q). Nota: um modelo muito mais sofisticado, sem qualquer correspondência necessária entre o braço horizontal e o muro foi agora patenteado pelos Srs. Hindess e Hirst.

FIGURA IV

uma totalidade será revelada (pp. 104-5). Mas a crítica é inadequada, e por boas razões, pois uma crítica adequada teria explodido na face do próprio Althusser. Não apenas a estrutura do processo (ou, como eu preferiria, a lógica congruente do processo) só pode ser revelada na observação do processo no tempo, como também cada momento, cada "agora" ("conjuntura") não deveria ser considerado como um momento congelado da interseção de determinações múltiplas subordinadas e dominantes ("sobredeterminação"), mas como um momento de vir-a-ser, de possibilidades alternativas, de forças ascendentes e descendentes, de oposições e exercícios opostos (classes), de sinais bilingües. Entre essas duas noções do "agora" há um abismo intransponível, que se situa entre a Necessidade (ou a vontade divina de Vico) e os sempre frustrados e sempre ressurgentes agentes humanos de Morris. De um lado, a história como processo sem sujeito; do outro, a história como prática humana não dominada. Sabemos de que lado está Althusser: processo programado dentro de uma estrutura, um planetário girado por uma mão oculta.

XII

E não obstante — havíamos quase esquecido — uma força-motriz é proporcionada. Pois "a luta de classes é o motor da história". Encontramos essa "proposição marxista fundamental" pela primeira vez em *A favor de Marx* (p. 190). Encontramos a mão oculta. Ouvimos menos a respeito em *Ler O Capital*: a luta de classes mal aparece em qualquer de suas formulações críticas sobre a história, e isso pode explicar meu esquecimento. Mas reaparece, e com a mais séria catadura política, na repreensão que Althusser faz ao bom Dr. Lewis. É agora uma tese do marxismo-leninismo: " 'A luta de classes é o motor da história' (Tese do *Manifesto comunista*, 1847) " (*Essays*, 47).

Ora, há algumas observações a fazer sobre essa "proposição marxista fundamental", por mais comum que ela seja. Primeiro (ponto trivial) não consigo encontrar a proposição em nenhum lugar em Marx, e tampouco meus mais eruditos amigos. Ela não se encontra certamente no *Manifesto comunista*, embora o leitor possa supor — eu supus — que nos estivessem oferecendo uma citação direta. O que o *Manifesto* realmente diz, em sua primeira linha, como deveria ser muito bem conhecido para que o tivéssemos de repetir, é: "A história de todas as sociedades existentes até agora é a história das lutas de classes", a que Engels acrescentou posteriormente uma nota de rodapé, retirando dessa formulação as sociedades primitivas (que, devemos presumir, não tinham "motor"). As duas afirmações, de qualquer modo, não são a mesma coisa. Mas encontro, ocasionalmente, em

Marx e Engels analogias que nos aproximam muito do “motor”. Por exemplo, numa carta de 1879 aos líderes do Partido alemão (Bebel, etc.), assinadas por ambos, eles escrevem:

Há quase quarenta anos vimos ressaltando a luta de classes como a força motora imediata da história, em particular a luta de classes entre a burguesia e o proletariado, como a grande alavanca da revolução social moderna ...¹⁰⁷

Trata-se, afinal de contas, de um simples jogo de palavras: Althusser pode conservar seu “motor” e nós podemos oferecer-lhe também uma “alavanca”.

Havia um outro ponto, de que não me consigo lembrar agora... Ah, sim, “motor” não é uma “proposição fundamental”, ou um conceito ou uma “tese”: é uma *analogia*. Esta questão é um pouco mais difícil. Se Marx *tivesse* dito (e creio que não disse) que “a luta de classes é o motor da história”, não teria querido dizer que a luta de classes se havia, de alguma forma, transmutado numa locomotiva a vapor Boulton & Watt a puxar os vagões da história. A afirmação é da ordem do “como se”: podemos conceber a história da sociedade *como se* fosse puxada pela energia (motor, máquina) da luta de classes. As analogias podem ser boas ou más, mas o que estou pretendendo mostrar é que elas servem para efeito de explicação ou ilustração — são um condimento da argumentação, com frequência usado uma ou duas vezes, de passagem, mas não constituem o próprio argumento. Podem, por vezes, ser muito esclarecedoras, e de maneiras não previstas pelo autor; merecem uma leitura “sintomal”. Em certos escritores (Burke, por exemplo) podem ser mais esclarecedoras do que o próprio argumento, e com frequência evidenciam a vitalidade do pensamento. Mas, ainda assim, analogias, metáforas, imagens, não são a mesma coisa que conceitos. Elas não podem ser atravessadas pela seta da teoria, arrancadas do texto que explicam, e montadas como conceitos, sobre um pedestal com a inscrição “Proposição Básica”. Isto pode não ter muita importância no caso presente. Mas terá importância, e muita, no caso de outra *analogia*, que tem sido muito mais comumente petrificada em conceito: a da base e superestrutura. O cemitério da filosofia está cheio de grandes sistemas que tomaram, erroneamente, as analogias por conceitos. Já está sendo preparada uma lápide para o estruturalismo marxista.

Observação três: é uma boa analogia? Não especialmente. O leitor que se deu ao trabalho de me acompanhar até aqui terá, certamente, chegado sozinho a essa conclusão.

Argumentei antes (p. 97) que há razões claras pelas quais as analogias derivadas de mecanismos ou processos naturais *nunca* podem ser adequadas ao processo humano, que inclui propriedades não encontradas em nenhuma das duas. Uma vez que às vezes é necessário lançar mão delas, para efeito de explicação, a analogia da “força motriz” é inofensiva. “For-

ça motriz" não é, de certo, a mesma coisa que a locomotiva ou o próprio "motor", que dá início ao movimento. Marx e Engels, que viveram na pré-história do motor de combustão interna, estavam talvez pensando numa fábrica têxtil do Lancashire, e não na locomotiva e sua fornalha, mas sim nos eixos e correias de transmissão que dirigiam a mesma *energia* para diferentes máquinas e peças móveis: essa energia, transmitida igualmente ao Direito e à política e à ideologia, se torna, por analogia, a luta de classes, e todas as partes em movimento conjunto (a fábrica) tornam-se "história".

A analogia pode ser útil de certas maneiras,¹⁰⁸ e inútil de outras. Mas o que nos interessa é o uso que lhe foi dado por Althusser. Porque lembramos que, para ele, a "história", em seu uso comum como um processo humano em realização, é um conceito "ideológico", a ser rejeitado juntamente com a "tempo histórico". Mas Althusser também deve reconhecer que o próprio Marx não escapou a esse erro "ideológico". (E como poderia não reconhecê-lo, quando as obras de Marx e Engels estão cheias de alusões e invocações à história como processo?) Marx nos oferece um estruturalismo (um presságio do althusserismo) mas tinha suficiente consciência (teoricamente) do que estava oferecendo, e da diferença entre isso e o "historicismo". Ele "não pensou [— e este é o destino comum de todos os criadores —]" com toda a nitidez desejável o *conceito* dessa distinção; Marx não pensou teoricamente (...) o conceito e as implicações teóricas do seu esforço teoricamente revolucionário". (LC, 63/II). Seguindo Vico, Marx chegou por acaso a um "singular pressuposto: que os 'atores' da história são os autores do seu texto, os sujeitos da sua produção". (LC, 85/II). (Poderíamos notar, de passagem, que não se trata de um pressuposto, mas de duas analogias diferentes: os atores não são, de certo, habitualmente os autores de seu texto, mas estão submetidos a uma produção teatral, embora de maneiras parcialmente determinadas pelo produtor.) No discurso de Marx há "lacunas, os espaços em branco e as falhas do rigor", que ocorrem quando encontramos a palavra "história" - "aparentemente plena", mas "de fato uma palavra teoricamente vazia", repleta de ideologia. Mas na "leitura epistemológica e crítica" feita por Althusser, "não podemos deixar de ouvir sob essa palavra proferida o silêncio que ela encobre, nem deixar de ver o espaço em branco do rigor interrompido, pelo tempo apenas de um relâmpago, no espaço negro da página" (LC, 89/II). Cabe à prática teórica, como um hábil restaurador de velhos manuscritos, emendar esses rasgões, reparar esses brancos e silêncios e restabelecer o texto. (LC, 89/II)

* A frase que colocamos entre colchetes foi omitida, sem indicação, na citação de Thompson. (N. do T.)

Disto resulta que, se tanto Marx como Althusser dizem que a luta de classes é o “motor” da história (o que Marx não diz) estão dizendo coisas diferentes: Marx está pensando vagamente num processo (ideológico?) de luta e realização, e Althusser concebeu rigorosamente um planetário estrutural:

A história é um imenso sistema *natural-humano* em movimento e o motor da história é a luta de classes. A história é um processo, e um *processo sem sujeito*. (Essays, 51)

Para Marx, o processo histórico se desenvolve *como se fosse* impulsionado por essa energia generalizada (de atores conflitantes); para Althusser, o planetário do sistema *é literalmente movimentado*, em todas as suas evoluções e permutas, pela luta de classes.

Não nos é permitido, nem por um momento, supor que as classes são os *sujeitos* da história, que poderia então ser vista como o resultado da agência humana refratada. Numa concessão a um público inglês de espírito supostamente simples, Althusser ofereceu-nos uma vez a tese: “São as *massas* que fazem a história” (Essays, 46). (Ao que parece, ninguém o avisou de que, pelo menos nesta ilha empírica, a categoria de “massas” há muito foi analisada e considerada como um conceito desmoralizado — e mesmo “burguês”.)¹⁰⁹ Mas a concessão, tão logo é feita, é retirada: pois as massas são *levadas* a fazer a história, são impulsionadas pela luta de classes, e as classes também (pelo que se evidencia) são impulsionadas. A classe é uma categoria que passa sem exame na obra mais importante de Althusser. E as classes que são de tempos em tempos introduzidas e andam de cima para baixo nas suas páginas — a burguesia, o proletariado — são projeções extremamente grosseiras da Teoria, como impulsos primitivos sem consciência, já que “política”, “direito”, etc. foram delas extirpados e colocados em diferentes “níveis”, e como consciência, valores e cultura foram excluídos do vocabulário. Assim, embora nos seja dito que a luta de classes é o “motor” da história, há um limite teórico além do qual não podemos ir: não somos informados acerca da natureza das classes, nem de como a luta se processa, nem de como o “motor” funciona. A contribuição de Althusser em *Ler O Capital* conclui: “Sabemos como termina o terceiro livro de *O Capital*. Um título: *as classes sociais*. Vinte linhas, e depois o silêncio” (LC, 146/II). Depois o silêncio.

Depois de Althusser, seus epígonos — Balibar, Hindess e Hirst, Poulantzas, e uma centena de outros — vêm preenchendo, felizes, aquele silêncio, aproveitando-se das páginas em branco do inacabado caderno de notas de Marx. Não gosto do que escrevem. Porque o materialismo também fez, no decorrer de muitas décadas, suas próprias investigações substanciais sobre a luta de classes, e desenvolveu suas descobertas de maneira

teórica. Há discordâncias entre os praticantes, decerto; mas nessa área, e dentro da tradição britânica de historiografia marxista, há uma concordância substancial. E nossas descobertas não podem, com nenhum exercício de agilidade verbal, ser comprimidas nas formas do planetário de Althusser.

Escrevi sobre isto com tanta frequência que aborreço não só a meus leitores, como a mim mesmo. Não repetirei tudo isso novamente. As formações de classe (argumentei) surgem no cruzamento da determinação e da auto-atividade: a classe operária “se fez a si mesma tanto quanto foi feita”. Não podemos colocar “classe” aqui e “consciência de classe” ali, como duas entidades separadas uma vindo depois da outra, já que ambas devem ser consideradas conjuntamente — a experiência da determinação e o “tratamento” desta de maneiras conscientes. Nem podemos deduzir a classe de uma “seção” estática (já que é um *vir-a-ser* no tempo), nem como uma função de um modo de produção, já que as formações de classe e a consciência de classe (embora sujeitas a determinadas pressões) se desenvolvem num processo inacabado de *relação* — de luta com outras classes — no tempo.

Althusser e eu parecemos partilhar de uma proposição comum: a luta de classes é um conceito anterior ao de classe, a classe não antecede mas surge da luta.¹¹⁰ Mas a coincidência é apenas aparente. Porque segundo uma visão (partilhada pela maioria dos historiadores marxistas) as classes surgem porque homens e mulheres, em relações produtivas determinadas, identificam seus interesses antagônicos e passam a lutar, a pensar e a valorar em termos de classe: assim o processo de formação de classe é um processo de autoconfeção, embora sob condições que são “dadas”. Mas essa visão é intolerável para Althusser, já que devolveria um sujeito ao processo, pois este seria então visto como o processo no qual homens e mulheres (por mais frustrados e por mais limitada que seja sua margem de agência) continuam agentes. Althusser, porém, embora silencioso em relação à classe, jamais deu um passo nessa perigosa estrada “humanista”. Pois antes do conceito de luta de classes está o conceito de “contradição”, e o segundo conceito é uma função do primeiro:

A diferença específica da contradição marxista é a sua “desigualdade” ou “sobredeterminação”, que reflete em si a sua condição de existência, isto é: a estrutura da desigualdade (com dominante) específica do todo complexo sempre-já-dado, que é a sua existência. Assim compreendida, a contradição é o motor de todo desenvolvimento. (AFM, 192).

A totalidade dessa monstruosa “expressão teórica” (e várias linhas mais) está grifada para ressaltar sua importância central e seu rigor, mas poupei os olhos dos leitores. Não posso, porém, poupar-lhes o pensamento com a mesma facilidade, pois vemos agora que a contradição é o motor que impul-

siona o motor da luta de classes. Revendo esses motores em série, Balibar conclui, com louvável lógica:

As classes são funções do processo conjunto da produção. Elas não constituem o seu sujeito, mas pelo contrário, são determinadas pela sua forma. (LC, 230/II).

O sujeito (ou agente) da história desaparece mais uma vez. O processo, pela enésima vez, é reificado. E uma vez que as classes são “funções do processo de produção” (processo em que, aparentemente, nenhuma agência humana poderia entrar), o caminho fica mais uma vez reduzido à tolice de deduzir classes, frações de classe, ideologias de classe (“verdadeiras” e “falsas”) de seu posicionamento imaginário — acima, abaixo, interpelatório, residual, inclinado — dentro do modo de produção (ou dentro de suas múltiplas contradições, torções, defasagens etc. etc.) e esse modo de produção é concebido como *alguma coisa diversa* da sua realização no processo histórico e dentro do “conjunto das relações sociais”, embora de fato só exista como uma construção numa oração metafísica.

Poderíamos definir a atual situação mais precisamente se empregássemos uma categoria encontrada com frequência na correspondência de Marx com Engels, mas uma categoria que escapou ao vigilante escrutínio sintomal de Althusser. Toda essa “merda” (*Geschichtenscheissenschlopf*) na qual tanto a sociologia burguesa como o estruturalismo marxista estão mergulhados até o pescoço (Dahrendorf ao lado de Poulantzas, a teoria da modernização ao lado da prática teórica), nos foi caçada pela paralisia conceptual, pela des-historização do processo e pela redução da classe, ideologia, formações sociais e quase todo o resto, à estase categórica. A seção sociológica: as complicadas rotações diferenciais dentro do espaço fechado do planetário; as séries de desenvolvimento programadas auto-extrapolantes; os modelos de equilíbrio moderadamente desequilibrados, no qual o dissenso vaga infeliz por estranhos corredores, em busca de reconciliação com o consenso; as análises sistêmicas e estruturalismos, com suas torções e suas combinatórias; as ficções contrafatuais; os chanfradores econométrico e cliométrico — todas essas teorias se arrastam, ao longo de caminhos programados, de uma categoria estática para outra. E são todas *Geschichtenscheissenschlopf*, merda não-histórica.

E não obstante, nestes dias, pouco mais nos oferecem. Torturam-nos no ecúleo de suas formulações intermináveis até que sejamos levados aos limites da tolerância. Não podemos responder em nenhuma outra linguagem: só esta é rigorosa e reputada. Acima de nossas cabeças, nas altas academias, os inquisidores discutem; discordam violentamente, mas reconhecem a complexidade e a reputação uns dos outros. Afinal, arrancam-nos uma negação: uma negação da agência humana, da criatividade, uma negação até de nós mesmos. Mas ao sairmos de sua tortura teórica vemos, pela

janela, o processo da história desenvolvendo-se. “*E per’ si muove!*” – apesar de tudo, *ele se move!* Sabemos – porque em alguma parte remota de nossa personalidade permanecemos determinados pela razão – que devemos encontrar, de alguma forma, coragem para repudiar a nossa própria negação.

Recobrando o senso, lembramos porque nunca nos agradou muito a analogia da luta de classes como motor da história. É que ela supõe duas entidades distintas: “história”, que é inerte, uma intrincada composição de peças; e um “motor” (luta de classes) que é colocado *nela*, e movimenta essas peças, ou as coloca em movimento. Os escolásticos medievais teriam usado uma analogia diferente: a luta de classes teria sido o sopro vital, ou alma, que animava o corpo inerte da história. Mas a luta de classes *é* o processo (ou uma parte dele) e as classes em luta *são* o corpo (ou uma parte dele). Vista sob esse aspecto, a história é o seu próprio motor.

Isto nos leva a uma reflexão geral sobre a linguagem do estruturalismo. Podemos, mais uma vez, observar a pressão do ser social sobre a consciência social, não só na ideologia “burguesa” mas também no pensamento marxista. Já delinee o contexto político e sociológico: o congelamento de todo o processo social provocado pela Guerra Fria. Mas houve outras razões que se interpolam. Os pensadores europeus inclinavam-se, no século XIX, a lançar mão de analogias baseadas no processo natural (com frequência, o progresso), não só por evidentes razões políticas e sociológicas como também porque essa linguagem parecia ser oferecida pela tecnologia e as ciências naturais de sua época. Os teóricos de hoje estão em posição muito diferente. Em primeiro lugar, estão mais segregados do que nunca em relação à prática; trabalham dentro de instituições complexamente estruturadas, segundo horários e programas; sua informação é obtida menos da observação (exceto por incursões “no campo”) e mais na forma da G II ou G III de Althusser; seu conhecimento do mundo é composto, cada vez mais, em suas cabeças ou suas teorias, por meios que não os da observação. Estão cercados, por todos os lados, por “estruturas”. Até mesmo suas universidades (e em especial as novas) não são manifestações arquitetônicas, mas estruturas, com bases subterrâneas visitadas apenas pelos proletários carregadores e homens que trabalham nas caldeiras, com a economia e as ciências sociais nos dois primeiros andares, e filosofia e literatura, que só podem ser alcançadas pelo elevador, em níveis muito superiores. Enquanto isso a tecnologia (ou o que sabem de tecnologia através de informações) já não é mais uma questão de eixos e correias de propulsão e estradas de ferro cada vez mais longas, mas uma questão de circuitos, engrenagens complicadas, programas automatizados; as ciências naturais falam de complexas estruturas moleculares e o torque do ADN; as instituições estão sujeitas à análise sistêmica; e dentro de tudo isso chegam, com inevitável pontualidade, a cibernética e o computador, que peneiram, separam e organizam impar-

cialmente todas as linguagens — da tecnologia, ciência natural, sociologia, economia, história — sob uma única condição: a de que as categorias que ele ingere sejam inambíguas e constantes, de conformidade com a constância de seu próprio complexo programa binário.¹¹¹

Não escrevo tudo isso para rejeitá-lo, num romântico acesso de irritação. É assim que vivemos hoje; e isso nos dá parte de nossa experiência. Mas essa experiência deve, inevitavelmente, influenciar nosso vocabulário e, em particular, o vocabulário da analogia. E por vezes devemos resistir claramente a essa pressão, quando temos razão para suspeitar que seu “senso comum” disfarça a ideologia. Assim como Marx teve que repudiar a “merda” das analogias malthusianas e de mercado da Economia Política, assim também devemos repudiar as analogias inadequadas de níveis, circuitos e fechamentos complexos. Tampouco podemos permitir que o computador determine que as nossas categorias se imobilizem para atender à sua conveniência. As analogias orgânicas do século XIX, derivadas da observação de plantas, animais, do crescimento vegetal, eram por vezes impropriamente aplicadas a situações humanas, mas eram, pelo menos, analogias derivadas não da estrutura, mas do processo. Mas, à medida que o campo de observação dos teóricos de hoje se torna cada vez mais especializado e mais segregado da prática, para onde se poderiam eles voltar em busca de analogias comparáveis, de um vocabulário de interação e “evoluimento”? Sugiro que poderíamos começar observando-nos a nós mesmos.

Já lancei invectivas suficientes à cabeça da estase categórica. E qual é a alternativa? Uma rejeição empírica e intuitiva da teoria? Um relativismo histórico que exija novas categorias para cada contexto? Podemos, a essa altura, ter a ajuda de Sartre, cujo pensamento nem sempre posso (como bom inglês) acompanhar em toda a sua sutileza — e com o qual nem sempre concordo — mas cuja compreensão da história, e cuja relação com a realidade política são superiores, em todos os pontos, às de Althusser.

Althusser, como Foucault, apegar-se à análise da estrutura. Do ponto de vista epistemológico, isto equivale a retornar a uma posição favorável ao *conceito*, contra a *noção*. O conceito é atemporal. Pode-se estudar como os conceitos são criados, um após outro, dentro de determinadas categorias. Mas nem o próprio tempo nem, em consequência, a história, podem tornar-se objeto de um conceito. Há uma contradição nos termos. Quando se introduz a temporalidade, percebe-se que dentro de um desenvolvimento temporal o próprio conceito se modifica. A *noção*, pelo contrário, pode ser definida como o esforço sintético para produzir uma idéia que se desenvolve pela contradição e sua sucessiva superação, e portanto é homogênea ao desenvolvimento das coisas.¹¹²

Não tenho certeza de que aceito essa noção de noção. Mas a argumentação de Sartre segue de perto minha ponderação anterior quanto à natureza aproximada e provisória dos conceitos históricos, quanto à sua “elasticidade” e generalidade (“classes”, “luta de classes”), quanto ao seu caráter

de expectativas, mais do que regras. (ver p. 57) Está de acordo também com a vigilante rejeição do conceito, ou analogia, fechado e estático, em favor do conceito aberto, formativo e modelador: como a substituição de "lei do movimento" por "lógica do processo", e a compreensão do determinismo não como programação predeterminada ou a implantação da necessidade, mas nos seus sentidos de "estabelecimento de limites" e "aplicação de pressões".¹¹³ Significa conservar a noção de estrutura, mas como atuação estrutural (limites e pressões) dentro de uma formação social que permanece protéica em suas formas. Significa a rejeição do truque de pensamento examinado por Raymond Williams em relação à "base" e "superestrutura", segundo o qual os "termos metafóricos para uma relação" são ampliados para "categorias abstratas ou áreas concretas", até que essas categorias analíticas

Como ocorre com frequência no pensamento idealista, tornaram-se (quase despercebidamente) descrições substantivas, que têm habitual prioridade sobre todo o processo social ao qual, como categorias analíticas, se procuram dirigir.¹¹⁴

Significa que, mesmo se decidirmos, por razões legítimas, isolar certas atividades humanas para análises isoladas — como podemos fazer com modos de produção ou processo econômico — não nos deixamos iludir pelos nossos próprios procedimentos passando a supor que esses sistemas estejam isolados. Significa que, nesses procedimentos, empregamos um cuidado especial sempre que chegamos a esses "termos de junção" que se situam no ponto de junção entre disciplinas analíticas (como "necessidade" em economia, que pode ser vista como uma "norma" em antropologia) ou entre estrutura e processo (como "classe" e "modo de produção", que se situam para sempre nessas fronteiras).

Isto não é tudo. Precisamos, também, de mais *pensamento* histórico; uma maior autoconsciência teórica em relação aos nossos próprios conceitos e procedimentos; e maior esforço, por parte dos historiadores, para comunicar suas verificações a outros em formas teoricamente convincentes. (Em toda a discussão de "prática teórica" sobre os modos de produção, formações pré-capitalistas, ideologia, processo de trabalho, classe, o Estado, AIEs e ARES, MFPs e MCPs*, os historiadores que fizeram desses problemas objeto de prolongada investigação foram, em geral, ignorados, e devolveram o cumprimento com um silêncio desdenhoso.) A comunicação fluirá em ambas as direções, decerto. Mas o que *não* precisamos é de uma "teoria da história", no sentido de Althusser. Pois essa teoria será

* Aparelhos Ideológicos de Estado, Aparelhos Repressivos de Estado, Modos Feudais de Produção e Modos Capitalistas de Produção. (N. do T.)

apenas um frágil enigma, a menos que adquira corpo alimentando-se com o conteúdo da análise histórica substantiva. Se quisermos saber *quão* "autônomo", e "relativo" a *que*, podemos pensar o problema, mas então devemos *descobrir*, e pensar novamente sobre nossas descobertas. Devemos pôr a teoria para trabalhar, e podemos fazê-lo tanto interrogando as evidências (pesquisa) como interrogando a historiografia e outras teorias (crítica); ambos os métodos foram os mais comumente empregados por Marx. A prática teórica que rejeita o primeiro procedimento ("empirismo") e reduz o segundo a uma caricatura ao medir todas as outras posições pelo confronto com sua própria ortodoxia preestabelecida, não prova coisa nenhuma, exceto a auto-estima de seus autores. O projeto da Grande Teoria – encontrar uma conceituação total sistematizada de toda história e situações humanas – é a heresia original da metafísica contra o conhecimento.

Não apenas isto é como tentar apanhar água com a peneira. Não se trata só de nunca podermos reproduzir, finalisticamente, dentro das formas do pensamento,

... a história, que nunca dorme ou morre
e, segura por um momento, queima a mão.

Nem a questão está em que tentativa de fazê-lo, numa "ciência" destituída de substância, termina mais ou menos como a caracterização que Engels fez da herança hegeliana: "uma compilação de palavras e de torneios verbais que não tinha outro propósito senão estar à mão no momento exato, quando o pensamento e o conhecimento positivo faltavam".¹¹⁵ Tudo isto ainda não é tudo. O próprio projeto é mal engendrado; é um *exercício de fechamento*, e nasce de uma espécie de agorafobia intelectual, uma ansiedade frente ao incerto e ao desconhecido um anseio de segurança dentro da cabina do Absoluto. Como tal, reproduz velhos modos teológicos de pensamento, e suas construções são sempre elaboradas a partir de materiais ideológicos. Mais ainda, sistemas totais deste tipo, muito geralmente, colocam-se em oposição à razão e censuram a liberdade. Eles buscam não só dominar toda teoria – ou expulsar todas as outras teorias como heresias – mas também reproduzir-se a si mesmos dentro da realidade social. Como a teoria é um fechamento, a história deve ser levada a se lhe conformar. Eles buscam laçar o processo em suas categorias, sujeitá-lo, quebrar sua vontade e submetê-lo ao seu comando. Na "última instância", encontramos o anagrama de Stalin.*

* O anagrama referido é a formação do nome Stalin com as letras da palavra *last* e as duas primeiras de *instance*, da expressão "última instância", em inglês: *last instance*. (N. do T.)

E isto também não é tudo. Há ainda a questão da dialética. Muitos críticos observaram que Althusser expulsou, juntamente com Hegel, a dialética. Isto deve ser evidente, sem maior demonstração. Não me refiro à expulsão desta ou daquela “lei” da dialética, como no elogio que faz a Stalin pela sua presciência ao contestar as credenciais da “negação da negação”. O *status* ontológico de quaisquer dessas “leis” é questionável. Quero dizer que mesmo no momento em que Althusser aclama *La Dialectique*, e se gaba possessivamente de sua intimidade com ela, ele a coloca em pose estatuesca, na qual reconhecemos, mais uma vez, a nossa velha amiga, *La Structure à Dominante*. Ela traz uma nova roupagem, que expressa de maneira soberba sua natureza interna contraditória:

Essa reflexão das condições de existência da contradição no interior dela mesma, essa reflexão da estrutura articulada como dominante que constitui a unidade do todo complexo no interior de cada contradição, eis o traço mais profundo da dialética marxista. (AFM, 181-182; ver supra, p. 95).

Essa roupagem é uma reflexão da contradição, e a criação nos é apresentada pelo seu criador sob o nome de “sobredeterminação”. A roupa se adapta perfeitamente à forma do modelo, mas está tão justa que *ele não se pode mexer*. Em todos os textos de Althusser, a dialética, concebida como a lógica da lógica do processo, não aparece jamais.

Meus leitores estarão esperando encontrar, a seguir, umas 100 páginas de análise da dialética. Sinto desapontá-los. Isso está além de minha competência. Quero fazer apenas algumas observações, situando-me *fora* de uma discussão em cujas complexidades seria temerário penetrar. Primeiro, sou da opinião de que o entendimento da dialética só pode avançar se for feito um embargo absoluto à menção do nome de Hegel. Isto pode parecer absurdo e estranho. Mas pretendo explicá-lo exaustivamente. Evidentemente, Engels e Marx “deviam” a sua dialética a Hegel, voltaram muitas vezes a Hegel e reconheceram freqüentemente a sua dívida. Tudo isso já foi examinado por outros, e com muita habilidade, e não pretendo discutir o valor desse exame. Algum dia ele deveria ser retomado. Mas a esta altura, o estudo não só está esgotado, como se tornou contraproducente, pois sua tendência foi alinhar os seus protagonistas entre os marxistas “hegelianos”, os quais, com todos os seus esforços de inversão, tendem a ver a dialética como uma infiltração hegeliana *dentro* do processo; e os anti-hegelianos (sejam “historicistas” empíricos ou althusserianos) que tendem, com efeito, a deitar fora a dialética juntamente com Hegel.

Mas, em segundo lugar, a explicação que os teóricos oferecem para seus procedimentos não precisa ser a mesma coisa que os procedimentos em si. Podemos concordar em rejeitar a explicação proposta por Engels em *A dialética da natureza*, mas a questão não pode terminar aí.¹¹⁶ Restam ainda os próprios movimentos de pensamento, implícitos em muitos

trechos da análise de Marx e Engels, seus procedimentos, e sua autoconsciência destes. Quando o velho Engels trovejou para Schmidt, "o que falta a todos esses senhores é a dialética", acrescentou que não eram "leis" dialéticas, mas o modo de apreensão de uma realização fluente e contraditória:

Eles não vêem nunca coisa alguma, a não ser o efeito aqui e a causa ali. Que isso é uma abstração vazia, e que esses pólos opostos metafísicos só existem no mundo real em momentos de crise, enquanto todo o vasto processo avança na forma de interação (embora de forças muito desiguais, sendo o movimento econômico, de longe, a mais vigorosa, mais elementar e mais decisiva) e que aqui tudo é relativo e nada é absoluto — isto eles nunca começam a ver.

É certo que a carta termina assim: "Hegel nunca existiu para eles". Hegel (invertido) "ensinou-lhes" a ver dessa maneira. Mas convém pensar mais sobre a maneira de ver e menos sobre o professor. Os trinetos "daquelles cavalheiros" leram a sua *Lógica* de cabeça para baixo e de trás para a frente, mas não aprenderam nada. "Contradição" é antagonismo, um "motor" de luta: não é um momento de possibilidades opostas coexistentes. "Reformismo" deve ser incorporação às estruturas capitalistas: não pode ser *também* reformas e a modificação dessas estruturas para permitir um espaço à incorporação. E assim por diante, etc. etc. "Eles não vêem nunca coisa alguma, a não ser o efeito aqui e a causa ali."

Assim, é sempre possível que (como Marx observou acerca de Spinoza) "a verdadeira estrutura interna do seu sistema seja, afinal de contas, totalmente diferente da forma pela qual ele a apresentou conscientemente".¹¹⁷ E, terceiro, mesmo colocando Hegel de lado, ainda temos pela frente William Blake. Ofereço Blake não como um mestre até agora não reconhecido de Marx, mas para ressaltar que a dialética não era propriedade privada de Hegel. Blake nos recorda uma tradição muito antiga, às vezes reputada, outras misteriosa e hermética — freqüentemente uma tradição de poetas — que buscava articular modos de apreensão adequados a uma realidade que está sempre em fluxo, em conflito, em decadência e em processo de vir-a-ser. Contra a "visão única" do materialismo mecânico, Blake procurou pensar e conseguiu, "estados contrários" coexistentes, e casar o céu e o inferno. Devemos concordar que Hegel foi o vetor através do qual essa tradição foi transmitida a Marx, e podemos concordar que essa transmissão foi um legado ambíguo, e que a tentativa de Hegel de objetivar um modo de apreensão na forma de leis, foi inválida. Mas isso não invalida o modo de apreensão.

Estou sugerindo que Hegel obscurece nossa visão. Ele se interpõe entre nós e a luz. Se o pusermos de lado, podemos então olhar diretamente com mais facilidade, para a própria dialética. Não tenho certeza do que veremos, exceto que certamente não será contradição captada numa pose estacionária. A tentativa de ver uma lógica inscrita no próprio processo

“natural” foi incapacitante e enganosa. Mas sob outro aspecto, parecemos estar oferecendo uma descrição, nos termos da lógica, das maneiras pelas quais apreendemos esse processo.¹¹⁸

Tenho certeza apenas de que esse modo de apreensão do processo “de dois gumes e duas pontas” será encontrado na própria prática de Marx e Engels. E (aqui posso falar com segurança por outros que fazem parte da “minha” tradição) que em meu próprio trabalho de historiador observei repetidamente esse tipo de processo e, em consequência introduzi a dialética — não como esta ou aquela “lei” mas como um hábito de pensamento (em opostos coexistentes, ou “contrários”) e como expectativa quanto à lógica do processo, na minha própria análise. De que outra maneira estaríamos preparados para compreender o paradoxo de que o agente aparente da revolução socialista, o PCUS (B) se tenha tornado o órgão que, acima de tudo, articula e impõe ao processo social e intelectual auto-ativador da sociedade russa um sistema de *bloqueio*?

A expulsão da dialética do sistema althusseriano é lamentável, mas ela flui como consequência necessária da estase interna do estruturalismo.¹¹⁹ Tenho menos certeza de que haja muito a ganhar em se dar à “dialética” uma elaborada expressão lógica e formal. Ouvimos dizer com frequência que Marx tinha um “método”, que esse método se situa em algum ponto na região da razão dialética, e que isso constitui a *essência* do marxismo. É portanto estranho que, apesar de muitas alusões e várias declarações de intenção, Marx nunca tenha escrito essa essência. Ele deixou muitos cadernos de notas. Foi no mínimo um trabalhador intelectual consciente e responsável. Se tivesse achado a chave do universo, teria reservado um ou dois dias para anotar isso. Podemos concluir, portanto, que não foi escrito porque *não podia ser escrito*, tal como Shakespeare e Stendhal não poderiam ter reduzido sua arte e uma chave. Porque não se tratava de um método, mas de uma prática, e uma prática aprendida praticando-se. De modo que, nesse sentido, a dialética nunca pode ser registrada, nem aprendida de cor. Ela só pode ser assimilada pelo aprendizado crítico dentro da própria prática.

Vamos concluir esta seção com algumas observações diferentes. Pro-meti, no início, não usar o método de barganhar usando citações de Marx. Não estou interessado na defesa do marxismo como uma ortodoxia, mas não podemos deixar de lado, como irrelevante, a questão de ser ou não “autorizada” a leitura que Althusser faz de Marx — se, inclusive, a obra de Marx foi erroneamente considerada (como “historicismo”) quando teria sido sempre um estruturalismo, permitindo premonições do planetário de Althusser. Uma maneira satisfatória de responder a essa pergunta será através da observação de vários dos recursos empregados por Althusser para justificar sua leitura, não só como verdadeiramente ortodoxa, mas como *mais* ortodoxa do que Marx.

Já observamos um expediente, no "motor": *glosar* um texto ("tese do *Manifesto Comunista*") e *inventar* dessa glosa uma "proposição marxista fundamental". Observamos outro, na transmutação de analogias em conceitos, e de categorias analíticas em descrições substantivas. Outra tentativa poderia ser feita, aqui, com o uso althusseriano de "em última instância". A "última" instância (*in letzter Instanz*) pode ser diferentemente traduzida como "em última análise", "no (tribunal de) último recurso", "finalmente", "no julgamento final". A competente e erudita comunista, Dona Torr, trabalhando a uma distância de dez mil quilômetros dos meios acadêmicos, e que primeiro traduziu para o inglês e organizou a *Selected Correspondence* em 1934. Naqueles dias incrivelmente sombrios em que (como nos garantem Eagleton, Anderson e dezenas de outros) os *soi-disant* marxistas ingleses nada tinham em suas mãos exceto uns poucos e magros folhetos polêmicos — Dona Torr traduziu pela primeira vez o trecho da carta de Engels a Bloch: aquele trecho que se torna o eixo da oratória de Althusser, mas que, recordamos, foi abstraído de uma carta que também fornece o roteiro em que cabe ao velho o papel de bufão. Estes eram os termos da tradução:

De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante na história é, *finalmente*, a produção e a reprodução na vida real. Mais do que isso, nem Marx nem eu jamais afirmamos.

Assim, *in letzter Instanz* aparece primeiro como "finalmente" (*ultimately*) e, mais adiante na carta como "em último recurso", ("*in the last resort*"). E, no asterisco*, Torr permitiu-se uma das suas raras intromissões editoriais: "**Momento* — elemento no processo dialético do vir-a-ser". Ao que parece, ela já estava, há 40 anos atrás, com um olho vigilante no horizonte para a chegada de Althusser. Eis a sua versão: "a produção é o fator determinante"¹²⁰ (AFM, 97-98) — sendo "produção" uma outra categoria que ele a Balibar pretendem estabilizar e reificar. E como pode uma última *análise* tornar-se então uma "instância" — num "nível", uma "instância política" ou uma "instância legal" a que é atribuída uma força indicativa por *La Structure à Dominante*? E que faremos com a definição de Poulantzas: "Por modo de produção designaremos (...) uma combinação específica de várias estruturas e práticas que, em combinação, surgem como outras tantas instâncias e níveis ..."?¹²¹ Como pode um modo de produção surgir como outras tantas *instâncias* (análises, julgamentos, últimos recursos) a menos que se tenha transformado num modo metafísico, que não produz bens nem conhecimento, mas se reproduz interminavelmente em níveis e instâncias diferenciadores, engendrando apenas fome teórica? "Mas a verdade é, não são as mais altas instâncias que dão a informação mais segura" —

Como bem pode expressar a história tão comum do filósofo que, enquanto contemplava as estrelas lá no alto caiu na água; pois se tivesse olhado para

baixo teria visto as estrelas na água, mas olhando para o alto não podia ver a água nas estrelas.

Poderíamos designar esse último artifício como “transplante”. Um órgão de um argumento é cortado e colocado ao lado de outro. Um recurso mais conhecido já foi bem apelidado como “ventriloquismo”.¹²² Althusser raramente deixa Marx falar: quando o faz, sobrepõe sua própria voz à de Marx. Ou, o que é pouco diferente, “*produz*” Marx; prepara a cena; ensaia o roteiro; apresenta as peças; e então umas poucas linhas, adequadas ao momento da cena, são permitidas. Observemos um exemplo. Althusser descobriu, com satisfação, uma nota de rodapé em *O Capital* —, e além disso, uma nota que só pode ser encontrada na edição francesa — definindo a palavra “processo”:

A palavra *procès*, que expressa um *desenvolvimento considerado na totalidade de suas condições reais*, é de há muito parte da linguagem científica em toda a Europa. Na França, foi introduzida um pouco envergonhadamente em sua forma latina — *processus*. Depois, despida desse disfarce pedante, penetrou nos livros de química, física, fisiologia, etc. e em obras de metafísica. No fim, ela obterá uma certidão de naturalização completa. (L. & P., 117; P. & H., 185).

A produção exige que, a essa altura, Marx fale algumas linhas para autorizar a tese de Althusser da história como um “processo sem sujeito”; além disso, ele quer pegar a palavra “processo” (que o leitor informado saberá ter sido usada livremente por Marx) e colocá-la na prisão. Se o processo histórico pode ser definido como “um desenvolvimento considerado na totalidade de suas condições reais”, então pode ser reposto *dentro* da estrutura, como um mecanismo que faz girar o planetário. Uma maneira (honesta) de abordar essa questão poderia ter sido através do exame dos argumentos de Marx em *O Capital*, em certos trechos centrais do texto. Mas Althusser prefere uma nota de rodapé limitada à edição francesa. Oferece essas linhas como sua autoridade. Por que, então, escolheu Marx uma maneira tão obscura de expressar um ponto de tal importância? Uma resposta chauvinista seria: “Porque só o leitor francês poderia ter a lógica para compreender tão linda colocação.” Mas Althusser não é, neste ponto, chauvinista; tem um argumento melhor — somente os três ou quatro anos decorridos desde a publicação de *O Capital* em alemão teriam permitido a Marx esclarecer seu pensamento, “e lhe permitiram perceber a importância dessa categoria e expressá-la ele mesmo”. (L. & P., 117)

É essa a produção, e é soberba. Mas o produtor recebe pouca ajuda de seu roteiro: o dramaturgo cochilou. A nota define a *palavra* processo, tal como empregada indiferentemente nos trabalhos de química, física, fisiologia e metafísica. A nota nada diz, absolutamente nada, sobre como Marx *aplica* a palavra, sobre a noção que tem Marx do processo *histórico* (para isto teremos de recorrer aos seus livros). E é evidente pela própria

nota que ela foi inserida na edição francesa porque a palavra ainda não havia sido “naturalizada”, ainda não era familiar à teoria política e econômica (ou Marx assim pensava), possivelmente porque ofendia a rigidez das categorias na lógica francesa, possivelmente porque os intelectuais franceses submetem a cuidadoso escrutínio as credenciais de intrusos conceptuais estrangeiros antes de lhes permitirem acesso íntimo ao seu discurso. E não digo isso criticando os franceses. Os intelectuais britânicos, tão ansiosos de se “europeisarem”, poderiam aprender alguma coisa da cautela dos franceses. Há no inglês alguns intrusos recentes — “*conjuncture*”, “*overdetermination*”, “*instance*”, “*structure in dominance*” — cujos certificados de naturalização deveriam ser recusados.

Já registramos os seguintes estratagemas: invenção, transmutação de analogias em conceitos, transplantes conceptuais impróprios, “ventriloquismo” ou “produção”. O expediente mais geral, porém, é o emprego de leituras que são parciais ou que são totalmente enganosas, e de maneira que não podem ser “inocentes”. Como exemplo final, examinaremos um desses casos. Já dissemos que Althusser, num ponto importante de sua argumentação, cita a autoridade de *Miséria da filosofia*, a polêmica de Marx (em 1847) contra Proudhon:

Com efeito, como é que a fórmula lógica apenas do movimento, da sucessão, do tempo, poderia explicar o corpo da sociedade, no qual todas as relações econômicas coexistem simultaneamente e se sustentam mutuamente?

Isto aparece, como já vimos (p. 107), numa etapa criticamente importante de sua defesa de um modo de análise estruturalmente sincrônica. Não creio haver qualquer outro texto de Marx que ele explore mais. Esse texto é seu alvará para ter um planetário. É usado em pelo menos quatro momentos significativos em *Ler O Capital* (LC, 70-71/I, 37-38/II, 47/II). É definido com “rigorosa clareza” em “algumas frases lúcidas” em que Marx “nos adverte de que ele procura coisa totalmente diversa da compreensão do mecanismo de produção da sociedade como *resultado* da história: a compreensão do mecanismo de produção do *efeito de sociedade* por esse resultado...” (LC, 71). Essas frases, numa obra que vem imediatamente depois da “cesura epistemológica” — uma das primeiras manifestações do Marx “maduro” — são na verdade de “alcance absolutamente decisivo”, e nos dirigem para a essência de sua revolução na Teoria, sua descoberta da “ciência”.

Não fica claro porque é assim, mas é bastante claro que a frase deve ser apoiada pelo seu contexto. Recorramos a ele. O conceito é o capítulo dois de *Miséria da filosofia*, intitulado “A Metafísica da Economia Política”, e começa com algumas observações sobre o método. O que mais havia aborrecido Marx em *La Philosophie de la misère* é a pretensão de Proudhon a um novo método metafísico: “Não estamos dando uma história *segundo a ordem temporal*, mas *segundo a sequência de idéias*”. Em

lugar da seqüência da história real, Proudhon pretende desenvolver teorias econômicas em “sua *seqüência lógica* e em sua *relação serial no entendimento*: é essa ordem que nos orgulhamos de ter descoberto.” (Proudhon, citado em C.W., VI, 162).

As várias observações de Marx desenvolvem, de maneira bastante enfática, diferentes aspectos da mesma objeção: o caráter metafísico e não-histórico do método de Proudhon. Os economistas burgueses desenvolveram “a divisão do trabalho, crédito, dinheiro, etc. como categorias fixas, imutáveis, eternas”, mas “não explicam (...) o movimento histórico que lhes deu origem”. Proudhon toma essas categorias (dos economistas) como dadas, e quer colocá-las em nova ordem seqüencial, numa relação serial no entendimento:

O material dos economistas é a vida ativa, enérgica, do homem; o material de M. Proudhon são os dogmas dos economistas. Mas no momento em que deixamos de buscar o movimento histórico das relações de produção, das quais as categorias são apenas a expressão teórica (...) somos forçados a atribuir a origem desses pensamentos ao movimento da razão pura. (*Ibid.*, 162).

Marx vê isso como a heresia da metafísica. Tudo é apresentado, não na análise da realidade social e histórica, mas como uma seqüência de categorias lógicas abstraídas:

Assim os metafísicos que, ao fazer essas abstrações julgam estar fazendo análises, e que quanto mais se desligam das coisas mais se imaginam próximos do ponto de penetração de sua essência — esses metafísicos estão, por sua vez, certos ao dizer que as coisas aqui em baixo são bordados dos quais as categorias lógicas constituem a tela.

(Sentimo-nos pouco confortáveis e lembramos o “efeito de sociedade”, e homens como *Träger*: bordados na tela da estrutura). E Marx continua:

Se tudo isso existe, tudo o que vive sobre a terra e sob a água pode ser reduzido por abstração a uma categoria lógica — se todo o mundo real pode ser assim afogado num mundo de abstrações, no mundo das categorias lógicas — quem se deve espantar com isso?

Tudo o que existe, tudo o que vive sobre a terra e sob a água, existe e vive apenas por alguma forma de movimento. (*Ibid.*, 163).

Proudhon pelo menos percebeu isso. E procura incluir o movimento em suas categorias por meio de um grosseiro desdobramento da dialética hegeliana. Mas o que fez foi abstrair o próprio movimento numa série de categorias lógicas:

Apliquemos esse método às categorias da economia política e teremos a lógica e a metafísica da economia política ou, em outras palavras, teremos as catego-

rias econômicas que todos conhecem traduzidas numa linguagem pouco conhecida, que lhes dá a aparência de terem florescido recentemente num intelecto da razão pura, a tal ponto essas categorias parecem engendrar-se mutuamente, estar ligadas entre si e entretecidas umas nas outras pela simples operação do movimento dialético. (*Ibid.* 165).

Estamos agora começando a compreender porque Althusser colocou a mão com tanta firmeza sobre o texto de *Miséria da filosofia* e nos permitiu apenas espiar entre seus dedos uma única frase. Mas para compreender o contexto dessa frase e, portanto, o significado de Marx, temos de voltar por um momento do capítulo dois ("O método") ao capítulo um, onde Marx se ocupa diretamente da questão do conceito de valor de Proudhon. Este procura explicar a gênese do valor de troca, não em sua gênese histórica real, mas na sua gênese dentro de uma sequência de categorias lógicas: a "história" é a história da gênese das *idéias* numa "relação serial no entendimento". Proudhon apresenta sua sequência da seguinte maneira:

Como um grande número de coisas de que preciso só ocorrem na natureza em quantidades moderadas, ou mesmo não ocorrem, sou forçado a ajudar na produção daquilo de que preciso. E como não posso fazer tantas coisas, *proponho* aos outros homens, meus colaboradores em várias funções, *ceder-me* uma parte de sua produção *em troca* da minha. (Proudhon, citado em *Ibid.*, p. 111).

(Como Marx observa noutro lugar, essa é uma noção caracteristicamente pequeno burguesa das relações econômicas: o "eu" é um pequeno mestre chapeleiro ou fundidor de bronze, que usaria esse modo de troca se o Estado, a tributação, o privilégio feudal, não interviesses.)¹²² Dessa "sequência lógica" (uma "história", mas uma história apenas nas idéias, ou ideologia) Proudhon deduz a divisão do trabalho. Como observa Marx, "Um homem resolve '*propor* a outros homens ...' que estabeleçam a troca", mas Proudhon não explicou a gênese dessa proposta, "como esse indivíduo isolado, esse Robinson, subitamente teve a idéia de fazer 'aos seus colaboradores' uma proposta, do tipo *conhecido* e como esses colaboradores a aceitaram sem o menor protesto". (*Ibid.* 112.) Este é um exemplo do que Proudhon descreve como seu "método histórico e descritivo" (*Ibid.* 113). A sequência lógica das categorias, uma engendrando a seguinte na série, pode então ser colocada dentro de um pequeno balão chamado "eu", e esse balão pode ser enchido de retórica até se tornar "a razão impessoal da humanidade", ou, em outro lugar, "Prometeu", que "surgindo do seio da natureza" se põe a trabalhar, e "nesse primeiro dia", seu produto "é igual a dez":

No segundo dia, Prometeu divide seu trabalho e seu produto se torna igual a 100. No terceiro dia ... Prometeu inventa a máquina, descobre novas utilidades nos corpos, novas forças na natureza ... (Proudhon, citado em *Ibid.* 157).¹²³

Mas (quase nem precisamos repetir a crítica de Marx) isso é inverter a seqüência histórica real:

O trabalho é organizado, é dividido de maneira diferente de acordo com os instrumentos que tem à sua disposição. O moinho manual pressupõe uma divisão de trabalho diferente da divisão do moinho a vapor. Assim, querer começar com a divisão do trabalho em geral, para chegar subseqüentemente a um instrumento de produção específico, a máquina, é dar um tapa na cara da história. (*Ibid.* 183.)

Nesse sentido, é a máquina que (historicamente) “descobre” a divisão do trabalho e determina suas formas particulares.¹²⁴ Não podemos discutir com proveito a produção da riqueza “sem as condições históricas nas quais foi produzida”. Coloquemos esse “Prometeu” de volta na história, e o que se revela ele?

É a sociedade, são as relações sociais baseadas no antagonismo de classe. Essas relações não se processam entre indivíduo e indivíduo, mas entre trabalhador e capitalista, entre camponês e latifundiário etc. Eliminam-se essas relações e será aniquilada toda a sociedade ... (*Ibid.* 159).

Dessa forma, toda *Miséria da filosofia*, uma polêmica notável e coerente, é um conjunto de variações sobre o tema da metafísica não-histórica de Proudhon. Isso nos dá o contexto, e portanto o significado, da frase em que se baseou o “alvará” de Althusser. As categorias econômicas são “a abstração das relações sociais de produção” (*Ibid.* 165). Mas essas relações estão continuamente em movimento, e as próprias categorias são “*produtos históricos e transitórios*”. Proudhon procura arrancar as categorias de seu contexto, eternizá-las e, em seguida, reordená-las como uma relação serial no entendimento. (*Ibid.* p. 166.) Ele não quer apresentar “a história de acordo com a ordem temporal”. Essa “história real” é, na opinião de Proudhon, apenas a “seqüência histórica na qual as categorias se *manifestaram*”. (*Ibid.* 169.) Mas podemos melhorar a história real “tomando as categorias econômicas (...) sucessivamente, uma a uma ...” (*Ibid.* 168). Em consequência, para Proudhon “tudo aconteceu no *éter puro da razão*”. (*Ibid.* 169.) Mas não podemos separar as categorias econômicas de seu contexto dessa maneira, uma vez que “as relações de produção de cada sociedade formam um todo”. A relação serial de categorias no entendimento, estabelecida por Proudhon, leva-o a considerar as “relações econômicas como outras tantas fases sociais, que se engendram umas às outras, resultando uma da outra como a antítese da tese, e realizando em sua seqüência lógica a razão impessoal da humanidade”. Mas não podemos analisar as relações produtivas, as relações econômicas, como esse tipo de série, já que todas as relações (e as categorias) coexistem e se pressupõem mutuamente. Devemos tomá-las ao mesmo tempo como um conjunto. Para chegar ao

valor, Proudhon “não podia passar sem a divisão do trabalho, competição etc. Não obstante, na *série* (...) na *seqüência lógica*, essas relações ainda não existiam”:

Na construção do edifício de um sistema ideológico por meio das categorias da Economia Política, os membros do sistema social são deslocados. Os diferentes membros da sociedade são transformados em outras tantas sociedades separadas, seguindo-se uma à outra. *Com efeito, como é que a fórmula lógica apenas do movimento, da sucessão, do tempo, poderia explicar a estrutura da sociedade na qual todas as relações coexistem simultaneamente e se sustentam mutuamente?* (*Ibid.* 166-7; os grifos são meus.)

Chegamos finalmente ao talismã de Althusser, à jóia de “alcance absolutamente decisivo”. Mas Marx não terminou. Segue denunciando, nas observações seguintes. Proudhon deslocou “os membros” do sistema social e os apresentou como “sociedades” separadas — produção, troca, um sistema monetário, distribuição — que se seguem uma à outra numa seqüência categórica lógica. Temos que reconstituir esses membros e vê-los como atuando juntos. Mas como podemos fazer isso, a não ser dentro da “história real”, a história dentro da qual essas relações foram engendradas? Quando o fazemos, voltamos mais uma vez ao ponto de origem do material dos economistas, “a vida ativa, enérgica, do homem”. E então a ilusão da teoria econômica burguesa — de que a sociedade é o efeito de categorias e os homens são os suportes das estruturas — é finalmente dissipada:

Somos necessariamente forçados a examinar minuciosamente como eram os homens no século XI, como eram no século XVIII, quais eram as suas respectivas necessidades, suas forças produtivas, seu modo de produção, as matérias-primas de sua produção — em suma, quais eram as relações entre os homens que resultaram de todas essas condições de existência. Chegar ao fundo de todas essas questões — o que é isso, senão valer-se da história real, profana, dos homens em todos os séculos e apresentar esses homens como sendo igualmente os autores e os atores de seu próprio drama? (*Ibid.* 170.)

Necessita esse ponto de maiores explicações? Os argumentos, assim como as relações de produção, formam um todo. Não podemos separar um membro, e este é um membro pequeno (uma frase), a falange superior de um dedo mínimo. A argumentação de Marx não é, em nenhum momento, contra o “historicismo”; é uma defesa da análise histórica integrativa, contra a “fórmula lógica *única*” desintegrativa de Proudhon, como uma relação serial de categorias. Além disso, podemos compreender agora o silêncio de Althusser em relação aos argumentos substanciais de *Miséria da filosofia*, pois as “heresias” que ele deseja desmascarar — a heresia do “empirismo” (“examinar minuciosamente como eram os homens”), a heresia do “historicismo” (“a história real, profana, dos homens”), e a heresia do “humanismo” (“tanto como autores e como atores do seu próprio drama”)

— essas heresias não surgem simplesmente como o momentâneo “espaço em branco do rigor interrompido, pelo tempo apenas de um relâmpago, no espaço negro da página” (ver pp. 120-121) — são integrantes do texto, são o argumento, são o trovão e o relâmpago lançados contra a escuridão de Proudhon.

Além disso, basta realizar uma pequena operação no texto de Marx — trocando a cada vez o nome de Proudhon pelo de Althusser — e o texto poderá ser lido como uma polêmica premonitória sistemática contra a “Teoria” deste último. É certo que Althusser substituiu a lógica sequencial de Proudhon por uma lógica inconseqüente. Mas a polêmica acerta o alvo quanto ao resto: a rigidez das categorias; a criação das categorias a partir da razão pura e não pela análise histórica; a heresia metafísica, categorias que engendram a sociedade e os homens como seus efeitos; a mistificadora “novidade” do vocabulário; a reorganização da história real numa lógica categórica mais adequada, “como o desenvolvimento de formas” (a estrutura engolindo o processo); o método desintegrativo que separa um todo em “membros” (“níveis”, “instâncias”); e a manipulação desses membros num éter da razão pura independentemente das especificidades do tempo histórico e da classe. Indo ao gabinete da autoridade e retirando este texto, o sr. Althusser cometeu um grande erro. O que ele supunha ser um alvará para entreter o público com seu planetário era, na verdade, uma ordem judicial para abater seu próprio cão, a “prática teórica”. E a ordem está assinada: “Karl Marx”. E deve ser executada, imediatamente, e pelo público, se Althusser se recusar. Porque o cão já mordeu a filosofia e a sociologia, deixando-as enfurecidas.

Uma última observação. Nós a proporemos na forma de uma pergunta. Como teve Althusser a *ousadia*?

XIII

Tantas páginas! E até agora sô descobrimos dois dos ogros de Althusser em seus covis: “historicismo” e “empirismo”. Nalgum ponto da floresta aqueles monstros ainda mais horrendos, “humanismo” e “moralismo”, continuam soltos. Mas não acho que precisaremos de tantas páginas para localizá-los. Como já vimos (p. 46), uma bola rola morro abaixo pelas suas próprias energia e vontade inatas. Todas as proposições subseqüentes de Althusser rolam da mesma maneira, depois de colocadas nesse cume idealista.

Deveria também estar claro, agora, que essas proposições pertencem não à razão ou à “ciência”, mas à ideologia; podemos, portanto, despachá-las um pouco mais rapidamente. Que os homens e as mulheres não são agentes em sua própria história, mas *Träger* — suportes de estruturas, veto-

res de processo — deve seguir-se do conceito de um “processo sem sujeito”. Supor outra coisa é cometer o pecado do “humanismo”. O primeiro anátoma elaborado por Althusser contra esse pecado apareceu num artigo, “Marxismo e Humanismo”, em 1964. Por que apareceu *então*?

Veremos.

Mas para ver devemos tornar-nos historiadores por um momento. Tenho certeza de que meus mais críticos leitores não me acusarão de ter confundido, até agora, a Teoria com a sociologia da ideologia. Nossa crítica foi “rigorosa”, “dentro da Teoria” e de seu “discurso de comprovação”. Bem, na maior parte do tempo. Nenhuma sílaba partidária ou pessoal teve permissão para entrar. Não muitas vezes.

Agora, porém, devemos não só admirar o planetário de Althusser (o que continuaremos a fazer) mas também perguntar: por que ele foi feito, e a quem deveria entreter? Bem, primeiro, *o texto*.

Eis como começa:

O “Humanismo” socialista está na ordem do dia.

Engajada no período que vai conduzi-la do socialismo (a cada um conforme o seu trabalho) ao comunismo (a cada um conforme as suas necessidades), a União Soviética proclama a palavra de ordem: Tudo para o Homem, e aborda novos temas: liberdade do indivíduo, respeito à legalidade, dignidade da pessoa. (AFM, 194.)*

“É um acontecimento histórico”, continua Althusser. É premonitório de um diálogo entre os comunistas e os homens de boa vontade “que rechaçam a guerra e a miséria. Hoje, o grande caminho do Humanismo parece levar também ao socialismo”. Mas isto é apenas uma *aparência*. De fato, o humanismo (o “Homem”) é um viciadíssimo conceito ideológico burguês, do qual o próprio Marx foi vítima em seus primeiros manuscritos. Libertou-se dele no curso do seu encontro com Feuerbach — o assunto (o tema do *Ludwig Feuerbach* de Engels) é demasiado familiar para ser repetido. Sob grandiosas expressões de “humanidade” ocultava-se a exploração do proletariado pela burguesia. Por isso o “humanismo” proletário revolucionário só podia ser um “humanismo de classe”: “durante mais de quarenta anos, na URSS, através de lutas gigantescas, o ‘humanismo socialista’, antes de se exprimir em termos de liberdade de pessoa, exprimi-se em termos de ditadura de classe”. (AFM, 194/5.) Mas “o fim da ditadura do proletariado abre na URSS uma segunda fase histórica”.

Efetivamente, os homens desde já são tratados na URSS sem distinção de classe, isto é, como *pessoas*. Vêem-se então os temas de um humanismo so-

* As frases entre parênteses (que estão assim em Althusser) foram omitidas, com a devida sinalização, pelo autor, ao citar o trecho. (N. do T.)

cialista da pessoa suceder, *na ideologia*, os temas do humanismo de classe. (AFM, 195.)

Muito bonito. Mas, antes que possamos encomendar um estoque do mesmo artigo para nós, somos secamente lembrados de que se trata de um produto não da Teoria, mas da *ideologia*. “A ideologia faz, pois, organicamente, parte, como tal, de toda totalidade social.” Quer se queira ou não, até mesmo os Estados socialistas devem ter uma “ideologia”. “As sociedades humanas secretam a ideologia como elemento e a atmosfera mesma indispensáveis à sua respiração, à sua vida histórica” (AFM, 205). Mas esse estoque ideológico particular não pode ser exportado da URSS; de fato, é uma semente cuidadosamente preparada apenas para as condições siberianas. O “mundo que se abre diante dos soviéticos” é um mundo de “infinita perspectiva de progresso, da ciência, da cultura, do pão e da liberdade, do livre desenvolvimento — um mundo que pode ser sem sombras nem dramas” (AFM, 211). Mas esse é o mundo deles, e não o nosso: “os temas do humanismo socialista (livre desenvolvimento do indivíduo, respeito à legalidade socialista, dignidade da pessoa etc.) são a maneira pela qual os soviéticos e outros socialistas *vivem* as suas relações com esses problemas, isto é, com as *condições* nas quais eles se colocam.” (AFM, 211.) Se vivemos em condições diferentes, não podemos cultivar as mesmas espécies. Na “China etc.” só um “humanismo de classe” pode por enquanto ser cultivado. (AFM, 195.) E quanto ao Ocidente capitalista? Muito obviamente, o estoque não pode ser importado. Pois seria transfigurado na transferência, e floresceria, nessas condições, como uma virulenta seara burguesa de anticomunismo. Nasceria não como uma noção socialista, mas como a velha noção ideológica de “Homem”. Porque não nos devemos esquecer, nem por um momento, da diferença entre ideologia e ciência, e de que “a fronteira que separava a ideologia da teoria científica foi transposta por Marx há cerca de 120 anos” (AFM, 219). “Sob a relação estrita da teoria pode-se e deve-se então falar abertamente de um anti-humanismo teórico de Marx ...” (AFM, 202).

Para dizer as coisas de maneira simples, o recurso à moral, profundamente inscrito em toda ideologia humanista, pode desempenhar o papel de um tratamento imaginário dos problemas reais. Esses problemas, uma vez *conhecidos*, são colocados em termos precisos: são os problemas de organização das formas da vida econômica, da vida política e da vida individual. (AFM, 220.)

Esses problemas devem receber “*seu nome científico*”. Vemos assim que na *teoria* (embora possa valer para a União Soviética como ideologia, isto é, retórica) o “humanismo socialista” é o velho inimigo; é a dupla constituída pela “boa vontade” abstrata (moralismo) e o “Homem” (humanismo) em associação contra o comunismo real.

Muito bonito, outra vez. Mas quem são os *Träger* ou vetores dessas medonhas impurezas ideológicas? É possível imaginar um “humanismo socialista” burguês *in corpore vile*, e dar-lhe uma habitação local e um nome? Quem é o ogro?

Veremos.

Mas, antes, devemos fazer duas observações gerais sobre os procedimentos de Althusser. (1) Há um método de “prática teórica” que descreverei como o *Fator Canguru*. Observamos há muito (p. 45) que esse tipo de idealismo, uma vez que proíbe qualquer envolvimento empírico real com a realidade social, é entregue, preso e amordaçado, nas mãos do empirismo mais vulgar. Isto é, como não pode conhecer o mundo, este deve ser pressuposto em suas premissas. E o que é esse mundo, senão as mais vulgares manifestações e preconceitos “daquilo que todo mundo sabe”? Consequentemente, o praticante teórico segue em pulos gigantescos através dos elementos conceptuais, com as mais graciosas curvaturas de pensamento; e enquanto salta, executa os mais elegantes giros acrobáticos e marca o ar com gestos sublimes. Mas de quando em vez (já que a lei da gravidade não pode ser ignorada para sempre) ele cai: *bump!* E cai em cima de um pressuposto sobre o mundo. Mas não se demora sobre ela, cheira-a, prova a grama. *Hop!* Está novamente no ar.

Peço desculpas. A analogia é grosseiramente injusta para com os cangurus, que saltam para a frente com um ar consciente, rumo a um objetivo, mantêm as patas no devido lugar e de vez em quando param, comem e examinam o mundo. A teoria vai pulando sempre para a frente, mesmo através da noite stalinista.

Decerto, se o leitor já partilha todo o “senso comum” de Althusser — de que a União Soviética em 1964 era uma terra que vivia os temas da dignidade da pessoa, livre desenvolvimento do indivíduo, respeito pela legalidade etc., com “infinitas perspectivas” de progresso, um mundo “sem sombras nem dramas” — então minha analogia está perdida, e ele faria melhor parando de ler este ensaio, já que estas pérolas não são para ele.

Ainda falaremos do *Fator Canguru*.

(2) Segunda observação. A prática teórica de Althusser pode ser definida como uma contestação sem oponente. Em todo *A favor de Marx*, e em todo *Ler o capital* seus antagonistas mal são definidos (a não ser numa alusão, numa nota de rodapé). A prática é a do monólogo, não diálogo, dentro do corpo dos conceitos marxistas. Mas isto não é rigorosamente verdadeiro. Em alguns poucos pontos, os opositores são definidos; são eles: o jovem Marx, Hegel, o Marx maduro (seus espaços em branco e falhas de rigor), o pobre velho Engels e Gramsci. (Não me desviarei agora para defender esse pensador criativo, mas ambíguo: ele não precisa de minha defesa, e tem defensores bastante.) À parte esses momentos de debate — um debate “produzido” — temos, não ogros específicos — antagonistas que

desenvolveram argumentos específicos em lugares definidos — mas um *ogrismo* genérico. Temos o “empirismo” sem empiristas, o “historicismo” sem qualquer atenção aos historiadores, e temos agora o “humanismo” e o “moralismo” sem qualquer rosto. Mas não importa: não podemos ver os ogros por uma razão muito boa: estão escondidos na densa vegetação rasteira da floresta da “ideologia burguesa”.

Mas ocorre então uma coisa muito estranha. Subitamente, em 1972, um ogro arrasta-se para fora da floresta, espantado e confuso com a claridade a que não está habituado. Apressadamente, um público comunista ortodoxo é reunido à sua volta. E então, na arena da Teoria, encena-se um torneio supremo, com um antagonista *real*: o Dr. John Lewis.

E por que escolheria ele *esse* adversário? Vamos ver.

Quem era John Lewis? É um capricho de Althusser (pois até o rigor pode se permitir suas piadinhas) apresentá-lo como um filósofo ainda moço — talvez um “homem de boa vontade” que estava *tentando* ser marxista mas que não havia superado a influência de Sartre¹²⁵ — e não, como era, o já maduro guardião das “tabuletas” da lei ideológica do Partido Comunista Britânico. Entre 1945 e 1956, no auge do stalinismo, Lewis foi diretor do órgão intelectual do partido, *The Modern Quarterly*. Os jovens são impiedosos, como tenho agora idade suficiente para saber. E sem dúvida eu e meus amigos mais próximos do Partido Comunista, naqueles dias, tínhamos uma opinião impiedosa de Lewis, vendo-o como um superintendente da polícia ideológica de “King Street”, juntamente com Burns, Dutt, Garman, Klugman & Cia. Isto é, em questões intelectuais e culturais ele era dois pontos fixos entre os quais a “linha correta” podia ser sempre traçada. Sua especialidade — e reservava para si mesmo uma generosa margem das páginas da revista — eram pregações sobre comunismo e ética, moralidade e humanismo.

Ora, isto parece conformar-se, à primeira vista, exatamente às necessidades de Althusser: Lewis é tomado como a tríplice personificação do ogro “dogmatismo”, do ogro “humanismo” e do ogro “moralismo”. Esses três ogros, de origem burguesa, haviam se introduzido sem serem vistos, de seu habitat natural, na floresta do *stalinismo*. Desmascarando Lewis, Althusser está fazendo avançar ainda mais seu longo e rigoroso projeto de desmascarar o “desvio stalinista”. E o mais fácil para ele é fazê-lo escolhendo um alvo já maduro no Partido Comunista Britânico (que os líderes do Partido Comunista Francês sempre desprezaram) do que o ogro em seu próprio partido, sempre capaz de mordê-lo de volta. Além disto, Althusser pode se apresentar como estando à frente de seu atrasado tempo, na vanguarda da Teoria: “Em *A favor de Marx*” — isto é, em 1965 — eu já escrevia sobre o XX Congresso do Partido Comunista Soviético, e sobre a cisão no Movimento Comunista Internacional. John Lewis, por outro lado, escreve como se Stalin nunca tivesse existido...” (*Essays*, 36).

Mas não se trata, na verdade, de um torneio. É uma corrida, *na mesma direção*, entre dois cangurus. É certo que, enquanto no ar, os dois cangurus fazem barulhos diferentes, em diferentes idiomas nacionais; mas como todos os outros países podem agora ter seu próprio marxismo “nacional”, por que não permitir o “anglo-marxismo”? Se o franco-marxismo pode enunciar, em tons cartesianos, as *leçons da raison*, por que o anglo-marxismo não emite, nos tons do órgão de uma capela unitária ou teosofista, as homilias do homem moral? Mas ambos os cangurus pulam no mesmo ritmo, vão na mesma direção e aterrissam de tempos em tempos, *bump*, na mesma moita de “senso comum” não examinado — o Partido, o Marxismo-Leninismo, e espantosas ilusões quanto à história soviética e a realidade contemporânea.

O que Althusser diz do “humanismo” burguês como ideologia, e do “humanismo de classe” proletário (materializado na ditadura do proletariado na União Soviética, materializado no Partido guiado pela ciência marxista) é *exatamente* o que Lewis dizia na época áurea do stalinismo, e dizia repetitivamente, excluindo todos os outros temas. Era o “forte” de Lewis. Em 1946 (“A Grande Confusão Moral”) ele começou a pular no mesmo ponto em que Althusser faz sua partida, em 1964. “A mais sóbria estimativa da realização soviética”, baseada nos relatórios dos “mais cautelosos investigadores” revela “um respeito pela personalidade, a realização da liberação da necessidade e da insegurança, uma igualdade de oportunidade, que encheu o povo soviético de uma confiança e esperança ilimitadas”. Mas Lewis viu tudo isso colocado na agenda já na época da nova Constituição soviética, em 1936, na qual Stalin proclamou a “igualdade de direitos para os cidadãos”, assegurada por garantias legais. Ele não deixou de nos levar pela mesma rotina de Feuerbach. “A ética só pode ser compreendida em termos dos interesses de classe a que deve servir”; “para tornar efetivo qualquer ideal, este deve tornar-se o ideal de uma classe, isto é, deve expressar o interesse real de uma classe” (“Marxismo e ética”, 1950). Temos assim o “humanismo de classe” de Althusser.

Conseqüentemente, também o novo humanismo do socialismo realizado. Isto não surge “dos princípios metafísicos, ou da aceitação de algum ideal utópico ou conjunto de princípios morais abstratos”. Pelo contrário, deve ser visto, tal como a “ideologia” de Althusser, como “o aspecto moral de um modo particular de produção”. Esta é a base da “nova moral” na Rússia. (“A Compleição Moral de Nosso Povo”, 1951.) Mas, novamente como Althusser — pois ambos estão ainda *subindo*, no ar, no ponto mais alto de sua graciosa curva — há a mesma proibição rigorosa da importação, pelo mundo capitalista, da “nova moral” na forma de princípios abstratos. “É contra o pano de fundo do total colapso moral da sociedade burguesa que temos de colocar a consciência pesada que projeta todo o mal de que é culpada sobre o mundo novo e mais nobre que está nascendo.” “Os

robustos paladinos dos princípios eternos" devem ser denunciados por usarem "interesses de classe ocultos sob máscara de valores absolutos". Mas não há necessidade, para o proletariado, de usar essa máscara, pois "a realização dos objetivos proletários torna possível, pela primeira vez, uma moral verdadeiramente humana ...". Isso é conseguido "por meio de uma vitória de *classe*, inspirada pela moral de *classe* ... Não há nenhuma outra maneira pela qual se possa realizar uma moral que está acima das classes".

É aqui que os gestos e os tons de Lewis e Althusser (ambos ainda *subindo*) divergem um pouco — as inflexões da *raison* e as da plenitude moral:

Como os trabalhadores sabem que ao lutar pela sua própria emancipação estão lutando por toda a humanidade, o impulso ético de seu movimento excede de muito, tanto em pureza como em intensidade, o que inspirou todos os sistemas anteriores de ética de classe e se torna uma das mais potentes entre as forças energizantes e mobilizadoras que, como Stalin observou, desempenham papel tão vital no desenvolvimento da sociedade. ("Marxismo e Ética").

Agora, ambos os nossos moralistas descem ao chão, e não muito distante do ponto de onde partiram. Esse chão, para Althusser, é o mundo soviético com "infinitas perspectivas de progresso", um mundo "que pode ser sem sombras nem dramas". É certo que dão a essa utopia nomes diferentes: para Althusser é o mundo da Teoria Realizada, da Ciência Encarnada; para Lewis, é o mundo do Homem Verdadeiramente Humano:

É porque estão imbuídos de uma moral que os leva a *respeitar e a zelar pelas pessoas* que os líderes da Comunidade Soviética tiveram êxito em sua grande tarefa. Devem grande parte dessa atitude altamente humana a Stalin, cuja profunda sabedoria e ampla humanidade inspirou por longo tempo o Partido, como hoje inspira o Estado de que ele é o líder. Sua ética e todo o objetivo moral do Estado soviético estão bem resumidos em sua comovedora declaração do supremo valor da personalidade humana. "Nossos líderes", diz ele, "devem evidenciar a mais solícita atitude para com os nossos trabalhadores (...) Devemos aprender a valorizar as pessoas (...) É tempo de compreender que de todo o valioso capital que o mundo possui, o mais precioso e mais decisivo são as pessoas." ("A Compleição Moral de Nosso Povo").

E quando Stalin disse isso? Em seu discurso aos diplomandos da Academia do Exército Vermelho, em 1935. Foi pena que tantos desses diplomandos se revelassem, nos dois anos seguintes, não "pessoas", mas "elementos estranhos", os *Träger* da conspiração capitalista, que mereceram liquidação.¹²⁶

Lewis era, portanto, um canguru perfeito, dócil. A retórica era diferente aqui e ali ("homem"/"massas": "ideologia" socialista/nova moral); mas os argumentos e suposições essenciais de ambos eram os mesmos. Como, então, John Lewis pôde arrastar-se em 1972 como o ogro do "hu-

manismo", para fora das florestas da ideologia burguesa? E como os argumentos de Althusser, iniciados em 1964, podem ser apresentados como o começo de uma rigorosa crítica do "desvio stalinista", enquanto Lewis, que apresentava *esses mesmos argumentos* nos anos entre 1946 e 1956, deve ser visto como um exemplo desse desvio? E por que todo o torneio, e a arena em que se trava, parece tão irreal?

Vejamos.

Lamento ser tão monótono. Estas últimas páginas aborrecem-me enormemente. Mas estou tentando desemaranhar um novelo de lã. E procuro fazê-lo pacientemente, em benefício de uma geração que se considera "pós-stalinista" (mas que, com muita frequência, *não é*), cujo "rigor" lhe permitiu repudiar, juntamente com o "historicismo", o mais elementar conhecimento do passado imediato do movimento comunista, na Rússia, Grã-Bretanha, na França. Essa inocência faz com que ela seja, a cada momento, vítima de um gigantesco abuso de confiança, em que o stalinismo ressurgente se apresenta como um anti-stalinismo, e no qual a longa, explícita e árdua crítica do stalinismo sustentada em mil lugares e em mil lutas da Esquerda são apresentadas como "ideologia burguesa". O torneio entre esses gêmeos idênticos, *dogmatism* e *dogmatisme*, foi criado por Althusser para promover esse truque.

Tudo é feito com espelhos. Fomos atraídos à câmara de um ilusionista. Voltemos ao artigo de 1964: por que Althusser achou então necessário desmistificar o "humanismo socialista"? Terá sido devido a algum erro grave já cometido por John Lewis? Não. Pelo que sei, Lewis não tinha o hábito de juntar essas palavras. Mas elas despertam uma vaga recordação em minha mente. Porque houve outras pessoas, muitas delas em posições de destaque no movimento comunista internacional, que estiveram denunciando o "humanismo socialista" entre 1956 e 1964. Lembro-me de Arnold Kettle, o representante simbólico da Cultura Britânica na Executiva do Partido Comunista Britânico, denunciando "pessoas da classe média (...) arengando pias generalizações sobre o humanismo socialista".¹²⁷ Por essas pessoas de classe média ele dificilmente poderia estar se referindo a si mesmo, ou a John Lewis, ou mesmo a Althusser, que daria, em 1964, uma aprovação muda ao termo — mas apenas como *ideologia*, e apenas na União Soviética.¹²⁸ De todos os lados os espelhos se refletem mutuamente; mas todos estão vazios; em nenhum deles se pode ver um ogro real.

E então, quando arregalo meus olhos e contemplo fixamente o espelho mais próximo, tenho a terrível visão: estou olhando para o rosto inchado e as presas à mostra do mais hediondo dos ogros. E sou eu mesmo! O sr. Althusser prestou-me o incomparável tributo de dirigir um artigo a *mim!*

Os leitores me perdoarão o egoísmo dessa hipérbole. É claro que não podemos imaginar que uma publicação oriunda do Yorkshire possa ser aguardada em Paris. Mas, desde 1957, fui co-diretor de uma revista, *The*

New Reasoner, com o subtítulo “Revista Trimestral de Humanismo Socialista”. E no primeiro número fui autor de um artigo longo, imaturo, mas a meu ver não radicalmente errado, sobre o “Humanismo Socialista”, que era, muito especificamente, uma crítica da ideologia e prática stalinistas.¹²⁹ Era parte de um discurso internacional e, se não chegou a Paris, certamente chegou a Moscou, pois recebi mais de um tributo dos teóricos soviéticos. Assim, no *Oktober* (1958) fui assinalado com um elogio especial:

Um desses cruzados (...) é Edgar Thompson, o líder reconhecido dos revisionistas britânicos, ex-diretor de *The Reasoner*, publicação que caiu no esquecimento tão rapidamente [foi suspensa pelo Comitê Executivo do Partido Comunista Britânico. E.P.T.] e hoje diretor de *The New Reasoner*, que tem hoje sua existência inglória ...

Meu artigo sobre o “Humanismo socialista” foi particularmente notado: “Thompson repete calúnias (...) que são feitas, de uma forma ou de outra, por revisionistas de todos os matizes”.¹³⁰ Em *Novy Mir* (1958) os tributos foram ainda mais tocantes. A revista sobre “Humanismo socialista” foi criticada como sendo dirigida por “um grupo de renegados”: “Os escribas venais que colaboram na imprensa imperialista reacionária bem poderiam processar o autor por plágio: Thompson repete constantemente suas fantasias sobre o ‘stalinismo’, ‘Zhdanovismo’, sobre a supressão do indivíduo na URSS; ele pede ardorosamente nada menos do que uma ‘revolta’ contra a ideologia soviética”. “Como todos os traidores (...) como todos os renegados e anarquistas”, E. Thompson usa a expressão humanismo socialista como

uma cortina de fumaça (...) para proclamar a identidade da moral da classe proletária com “uma atitude administrativa, burocrática, despótica para com os seres humanos”. Clamando uma revolta “contra a desumanidade”, esse caluniador filosofante contrapõe, de todas as maneiras possíveis, o “homem em geral” abstrato à sociedade, ao coletivo, ao partido comunista. Pretensões de longo alcance em favor de um “humanismo socialista” supostamente novo são concluídas com a seguinte declaração: “É *humanismo* porque coloca mais uma vez homens e mulheres reais no centro da teoria e da aspiração socialistas, em lugar das ressonantes abstrações — o Partido, o Marxismo-Leninismo-Stalinismo, os Dois Campos, a Vanguarda da Classe Operária — tão caras ao stalinismo.”¹³¹

Talvez — já que os ogros são conhecidos pela sua vaidade — também possa citar a frase seguinte (esquecida pelo *Novy Mir*) — que expõe ainda melhor meu medonho projeto: “É *socialista* porque reafirma as perspectivas revolucionárias do comunismo, a fé no potencial revolucionário não só da Raça Humana ou da Ditadura do Proletariado, mas também dos homens e mulheres reais.”

Lá está meu rosto, medonho, contorcido pela pérfida malícia, babando um cuspo burguês. Poderíamos notar também que o Sr. Ozerov, o talentoso teórico de *Novy Mir*, renunciou o método althusseriano de exposição: "esse caluniador filosofante contrapõe, de todas as maneiras possíveis o 'homem em geral' abstrato à sociedade ..." — embora, de fato, eu tivesse contraposto "homens e mulheres reais" às abstrações tão caras ao stalinismo. Minhas premissas eram "homens, não num isolamento ou numa definição fantásticos, mas em seu processo real, empiricamente perceptível, de desenvolvimento sob condições definidas".¹³² E boa parte desses homens, por detrás das cortinas abstratas da ortodoxia marxista, já haviam sido mortos.

Vamos, portanto, parar de mexer: o novelo está desembaraçado. Não sei quem primeiro reviveu a expressão "humanismo socialista" como lema da oposição comunista libertária de 1956, embora sem dúvida o *New Reasoner* a tivesse levado a certas partes do mundo de língua inglesa. Mas ela surgiu simultaneamente em centenas de lugares, e em dezenas de milhares de lábios. Foi pronunciada por poetas na Polônia, Rússia, Hungria, Tchecoslováquia; por delegados de fábricas em Budapeste; por militantes comunistas no VIII Pleno do Partido polonês; por um primeiro-ministro comunista (Imre Nagy), que foi por isso assassinado. Estava nos lábios de homens e mulheres que saíam da cadeia, e dos amigos e parentes daqueles que nunca saíram.

Depois de 4 de novembro de 1956, quando as forças soviéticas invadiram Budapeste, iniciou-se uma ação disciplinar generalizada através do movimento comunista internacional: reimpor os controles disciplinares do Estado ou Partido, restabelecer a ortodoxia ideológica — na verdade, reconstruir, em condições modificadas, o stalinismo sem Stalin. Isto foi realizado em diferentes países, sob ritmos diferentes e de diferentes formas. Num lugar, uma evidente ação policial (Nagy morto a tiros, Tibor Dery preso, militantes anti-stalinistas dos Conselhos de Trabalhadores de Budapeste mortos ou presos); em outro, a expulsão dos "revisionistas", o fechamento das publicações dissidentes, o restabelecimento das mais rígidas normas stalinistas de centralismo democrático. Juntamente com isso houve, decerto, uma ação policial ideológica. O "principal inimigo" foi considerado como sendo não o trotskismo (tendência subordinada dentro da oposição), mas o "revisionismo", os "renegados", os "elementos pequeno burgueses", e seu vírus ideológico foi identificado como o "moralismo" e como — "humanismo socialista".

Assim, podemos ver a emergência do althusserismo como uma manifestação de uma ação policial geral dentro da ideologia, como a tentativa de restabelecer o stalinismo ao nível da teoria. Isto não é dizer (as coisas nunca são tão simples assim) que os líderes do Partido Comunista Francês tivessem imediatamente nomeado Althusser como chefe de polícia ideoló-

gica. Eles desconfiavam de *toda* a filosofia, como área contaminada; a linguagem de Althusser era difícil, e seu “rigor” (“anti-humanismo teórico”) privava esses líderes de uma antiga retórica — pois a virtuosidade especial do canguru mais velho consistia em demonstrar (com oportunas citações de Stalin) que *tudo* o que acontecia no mundo comunista constituía uma Vitória para o Homem. John Lewis mostrou-nos isso. Só depois de *Ler o capital* (1965) — e depois de acirrada discussão — chegou-se a um acordo, e Waldeck Rochet, secretário geral do P.C.F. passou um longo dia com Althusser (junho de 1966) “conversando sobre Spinoza”. (*Essays*, 104.) Esse entendimento reproduzia um velho projeto do Iluminismo. O monarca absoluto (o Partido) concordava em ser esclarecido pelo *philosophe* (Teoria).¹³³ O preço do pacto, para Althusser, pode ser visto nos pequenos remendos subseqüentes em seu planetário (ambíguas confissões de “teorismo”), na crescente brutalidade de suas formulações (AREs e AIEs, “filosofia da luta de classes”) e na pose de veterano militante da verdadeira luta de classes, cheirando à pólvora de numerosas disputas árduas com a heresia burguesa.¹³⁴ E também — e aí entramos no salão de espelhos — com o “dogmatismo” e o stalinismo.

Ocupo-me, neste ensaio, da teoria. Farei outros comentários sobre a história real em local diferente.¹³⁵ Mas tenho o direito, creio, de localizar esse problema teórico específico dessa maneira. Em termos do tempo cronológico (que, como sabemos, é “ideológico”) o sr. Althusser é cerca de seis anos mais velho do que eu. Mas no verdadeiro tempo teórico, estrutural, eu sou (o mesmo número de anos) politicamente mais velho do que ele. Ingressei no Partido Comunista em 1942, com 18 anos. Althusser ingressou no P.C.F. em 1948, aos trinta anos. Nada conheço de sua história prévia (o que é irrelevante para a Teoria) a não ser que foi “atuante” como membro dos Jeunes Étudiants Catholiques. Sua iniciação no movimento comunista ocorreu num momento em que o voluntarismo da guerra antifascista e da Resistência estava diminuindo, e as estruturas rivais (políticas e ideológicas) da Guerra Fria se haviam congelado. O cheiro de pólvora que nos trazem as suas alusões remissivas não é o dos “homens fazendo história”, mas do “Apelo de Estocolmo e do Movimento de Paz” (AFM, 12) — isto é, um período no qual a luta necessária pela paz foi travada por cegos num terreno de falsidade e sob a bandeira da ilusão. Quando as ilusões finalmente se dissiparam, em 1956, coube a Althusser costurar os olhos das pessoas e tapar-lhes os ouvidos, trazer de volta toda a estrutura corrupta da falsidade, sob forma mais requintada.

Essa estrutura nunca me enganou, nem por um instante. Nem aos meus camaradas e amigos. Há muito a conhecíamos, e *bem demais*. Althusser era (para nós) o velho inimigo, as razões do poder stalinista. Mas, para uma “geração pós-stalinista” o truque deu certo. Essa rigorosa crítica do “dogmatismo”, “economismo” (substitua como quiser) que fez quase

sozinho, atribuiu-lhe a árdua tarefa de restabelecer a ciência marxista; “já” em 1965, “escrevia sobre Stalin” (*ibid.* 36). Em 1972 foi capaz, “com risco pessoal”, de antecipar uma “hipótese” sobre o “desvio staliniano”. (*Ibid.* 89 etc.)

“Já” em 1965! *E onde estava Althusser em 1956?* Sabemos a resposta. Na verdade, esse “já” deveria ser incômodo também para mim, como a todos os cangurus arrependidos: se 1956, por que não 1953, 1948 etc.? Mas como é que a crítica de Althusser foi adiada de maneira tão inexplicável? Em 1956 foi, por fim, oficialmente “revelado” que o stalinismo vinha, há décadas, esmagando homens como moscas — comunistas ou não comunistas — e, passados outros nove anos, Althusser tossiu, saiu de sua rigorosa meditação e murmurou “dogmatismo”; depois de mais sete anos, tossiu novamente e arriscou a hipótese de um “desvio” (“a desforra póstuma da Segunda Internacional”!!) (*Essays*, 89); dois ou três anos mais tarde teve umas poucas palavras severas para Zhdanov e Lysenko.¹³⁶ Mas, no outro lado de sua face, foi ao mesmo tempo mais volúvel e incomparavelmente mais severo. O principal inimigo foi — o humanismo socialista.

E, não obstante, o humanismo socialista era, acima de tudo, a voz de uma oposição comunista, de uma crítica total à prática e à teoria stalinistas. Afinal de contas, como pôde a ilusão althusseriana enganar alguém, mesmo por um instante? Teve que se apoiar em outras ilusões, cada uma delas espelho da primeira. Só temos tempo de admirar três delas. Primeiro, foi o truque antigo (que é também um círculo de espelhos) que identificava toda a oposição como sendo, por definição, “objetivamente”, a voz do imperialismo reacionário. Proposição 1: esses críticos atacam o Partido, o marxismo etc. Proposição 2: mas o Partido é o bem final, a garantia da Teoria etc. Proposição 3: portanto, esses críticos são inimigos de tudo o que é bom e, objetivamente, são porcos imperialistas. Esta é a alta teoria de *Novy Mir*; e, para Althusser, críticas ao stalinismo, a menos que seja feita nos termos prescritos pela *sua* teoria, emanam do “mais violento anti-comunismo burguês e anti-stalinismo trotskista” (*Essays*, 82-3). Q.E.D.

Segundo, refletida do outro lado da câmara, a crítica é “burguesa” — “pessoas de classe média” arengando sobre o humanismo socialista. Essa crítica é mais comumente encontrável na boca de gente da classe média (Althusser, Kettle). Como caracterização da compleição social da oposição comunista em 1956, isso é uma mentira acabada. E não era mais verdadeiro em relação aos trabalhadores de Poznan, aos conselhos espontâneos de Budapeste, do que seria em relação às iniciativas do “socialismo com um rosto humano” na Tchecoslováquia em 1968.¹³⁷ Também não era verdade em relação aos que formavam o “partido” do humanismo socialista na Grã-Bretanha em 1956. Para o veterano líder dos mineiros de Derbyshire, Bert Wynn, a solidariedade com nossa crítica significou (como para muitos outros) o rompimento de ligações que lhe eram caras; para o ativista de

tempo integral do Partido Comunista de Leeds, Jim Roche, a formulação de posições de humanismo socialista significou a retomada das ferramentas e o retorno à banca de trabalho numa fábrica; para o delegado dos mineiros de Ballingry, Lawrence Daly, representou uma crítica não só em teoria, mas também na prática política, pois criou a Liga Socialista de Fife e convenceu os mineiros de West Fife, de alto nível de consciência política, com o seu "discurso" de agitação; para o representante sindical na Briggs Motor Bodies (Dagenham), Johnny McLoughlin, significou a convocação de um "movimento organizado da Esquerda marxista-anti-stalinista". De modo que essa ilusão não é só uma mentira, é uma insolente mentira elitista. E ela nasce de um desprezo intelectual básico pela inteligência e sensibilidade moral da classe operária.

Terceiro, essa mentira se reflete em ouropéis e espelhos dourados em toda a câmara. O humanismo socialista (sendo, como sabemos, burguês) não deve ser senão, é claro, uma abjeta recaída na "ideologia burguesa" — humanismo, moralismo, e assim por diante. Essa ilusão é extremamente interessante, num exame teórico, já que é a mais comumente apresentada aos intelectuais. O stalinismo bloqueia todas as saídas de seu sistema definindo antecipadamente qualquer saída possível como "burguesa". E, infelizmente, sob esse aspecto o trotskismo na realidade fortaleceu o sistema intelectual stalinista, repetindo as mesmas lendas e montando barreiras idênticas. Assim, quando apresentei, em 1957, uma crítica da "teoria da reflexão" epistemológica, com referência ao *Materialismo e empirio-crítica* de Lenin, Peter Fryer (recém-convertido ao trotskismo) declarou que eu estava empreendendo "um ataque frontal à filosofia do materialismo dialético" e seguindo um caminho "que leva inevitavelmente ao pântano do subjetivismo e do solipsismo".¹³⁸ Althusser, num pequeno e condescendente prefácio ("Aos meus leitores ingleses") a *A favor de Marx*, assim o explica, pacientemente:

A crítica do "dogmatismo" stalinista foi "vívda", sobretudo pelos intelectuais comunistas, como uma "libertação": essa "libertação" deu origem a uma reação ideológica de tendência "liberal" a qual reencontrou espontaneamente os velhos temas filosóficos da "liberdade", de "o homem", da "pessoa humana" e da "alienação". (AFM, 6.)

(Deve ser difícil "falar" uma teoria como esta, quando a cada duas palavras se tem que "franzir" o rosto num olhar significativo, para mostrar ao leitor que "se sabe" o verdadeiro significado das mesmas, por trás de seu "significado" aparente.) Em 1972 ele se tornara mais direto: recorreu apenas uma vez às aspas; "depois do XX Congresso uma onda abertamente direitista predominou entre muitos 'intelectuais' (para falar apenas deles) marxistas e comunistas, não só nos países capitalistas, mas também nos países socialistas". (*Essays*, 83.)¹³⁹

Então é isto o que todos nós éramos — “uma onda abertamente direitista”. Althusser enfrentou, quase sozinho, esse perigo. Escreveu *A favor de Marx* “para combater o contágio que nos estava ‘ameaçando’”. É estranho que essa “onda direitista”, esse “contágio”, embora empolgasse homens e mulheres de todas as ocupações e idades, tivesse carregado com mais força a geração da luta antifascista e da Resistência, a geração que guardava ainda mais tomada pelas ilusões do voluntarismo (a de serem “autores da história”), a geração que Althusser parece ter perdido.

É esse, portanto, o protagonista ausente com quem Althusser se engalfinha em *A favor de Marx* e em *Ler o capital*: a revolta anti-stalinista, a crítica intelectual total, que se congregou durante certo tempo sob o lema do “socialismo humanista”. Por favor não me compreendam mal: não estou oferecendo o “humanismo socialista” como uma ortodoxia alternativa, nem como uma definição adequada de tudo o que essa crítica representava, nem mesmo como um lema endossado por todos os lados. A expressão teve a sua própria história ambígua e não sou tão sensível à passagem do tempo a ponto de querer preservá-la em âmbar. Mas para ela convergiram todas essas críticas e ações, se é que convergiram para algum ponto.

É este o objeto da ação policial de Althusser, o fantasma sem nome a quem seus argumentos são dirigidos. Mas o fantasma não pode dizer nada de seu. O leitor da “geração pós-stalinista” é levado a supor que o fantasma é algum tímido intelectual, afastado de qualquer ação política, “chocado” em sua sensibilidade moral burguesa, colocando os óculos, examinando os manuscritos de Marx de 1844, e recaindo numa complacência feuerbachiana “direitista”. Isto também é uma mentira deslavada. Os temas reais da crítica: a estrutura e organização do Partido; o controle dos membros pela máquina a tempo integral; a orientação (e treinamento) moscovita daquela máquina; os modos autoperpetuadores do controle (“centralismo democrático”, o sistema de “painel”, a proibição de “facções”) — e destes aos temas políticos e intelectuais mais amplos: nenhum deles aparece.

É claro que se nos definirmos como estando no meio de um mar, então quaisquer outras ondas *devem* estar à “direita” ou à “esquerda”. Mas essas outras ondas verão as posições de maneiras diferentes. Da minha própria posição, não posso conceber nenhuma onda no movimento da classe operária mais à “direita” do que o stalinismo. Partindo de qualquer consideração da atividade própria da classe operária, da liberdade socialista, como é possível estar mais à “direita” do que o anti-historicismo e o anti-humanismo de Althusser?

Mas há ainda uma ilusão final, uma ilusão última. O “humanismo socialista” pode ser o fantasma com que discutia Althusser. Mas ao que se constata, era apenas o pseudônimo de um fantasma ainda maior, o ogro sem nome cuja sombra atravessa as linhas de Althusser. Em 1972 esse ogro recebe finalmente um nome: o humanismo socialista é a máscara de Joseph

Stalin! Não o próprio Stalin, por favor entendam: pois atrás da máscara o rosto de Stalin é nítido, proletário e teoricamente imaculado; seu pensamento “continua a manter-se confortavelmente acima da agitação, em suas bases, sua “linha” e certas de suas práticas” (*Essays*, 83). Mas em certas *outras* práticas, podemos perceber o “desvio stalinista”, e essa é a dupla, “economismo/humanismo”, que deve sempre ser tomada como um “par ideológico”. O “economismo” de Stalin estava “oculto por declarações que eram, ao seu modo, cruelmente ‘humanistas’”. (*Essays*, 85, 91.) Devemos supor que o “desvio” surgiu de uma certa distração, uma reincidência na retórica da ideologia burguesa. Excessivamente preocupado com a construção de uma “base” produtiva (“economismo”), ele escorregou para os sonhos exaltados do “Novo Homem Soviético” e não percebeu o que estava acontecendo com as “relações produtivas” (isto é, homens e mulheres), nesse ínterim. Portanto, o “humanismo socialista” — um “tratamento imaginário de problemas reais” — é apenas uma nova projeção do “desvio stalinista”.

E agora, aparece um contorcionista para ilustrar o truque. Um certo Grahame Lock, que se sentiu chamado a apresentar os mais recentes escritos de Althusser e Balibar ao público britânico, ocupa o centro da câmara e glosa os textos. Economismo é “esquecer a luta de classes, e esquecer a luta de classes é *humanismo*”. Stalin esqueceu-se, e “caiu tanto no economismo como no humanismo”. Portanto, ele caiu (assim como cairíamos em 1956) em certas armadilhas preparadas pela astúcia da burguesia. Os *gulags*, os julgamentos encenados, e tudo mais “eram *métodos burgueses* usados contra a burguesia, mas o tiro saiu desastrosamente pela culatra”.

Os julgamentos e expurgos tiveram um papel *determinado em última instância pela luta de classes dentro da URSS*, mesmo se na prática as suas vítimas fossem as vítimas “erradas”. (*Essays*, 14-15.)

Deixaremos o sr. Lock aí, contorcendo-se no chão, com um pé atrás do pescoço, o outro na boca. Só o apresentamos com o objetivo de um ligeiro descanso.

Toda esta seção foi horrível. A teoria é tão mais clara do que a história. Eu só a escrevi por pena da inocência de uma “geração pós-stalinista”. Algum dia ela teria que saber. Tentei desembaraçar uma meada confusa, explicar a função do althusserismo como uma ação policial ideológica *contra* qualquer crítica socialista fundamental do stalinismo, mas uma ação policial que se apresenta (através de uma série de espelhos deformantes) exatamente como essa crítica. Espero ter dissipado essas ilusões em dois ou três espíritos.

Mesmo que duvidosamente convencidos, esses espíritos farão novas perguntas. E deveriam fazer. Podem perguntar: “Por que você nos arrasta de volta a toda essa velha história? Os pecados foram cometidos há muito

tempo, em outro país e, de qualquer modo, a prostituta está morta. Todos eles foram confessados. E o eurocomunismo é um personagem totalmente reformado. Por que deveríamos nós, de uma geração pós-stalinista, ser perseguidos pelas suas lembranças?"

Minha resposta pode ser breve ou longa. A resposta breve é a seguinte: vocês *não* são uma "geração pós-stalinista". São uma geração em meio à qual as razões e legitimações do stalinismo estão sendo, por meio da "prática teórica", reproduzidas todos os dias.

Podemos, agora, desenvolver essa resposta. A agenda apresentada a cada geração é *sempre*, em boa parte, apresentada pelo passado. "Minha" geração socialista não foi "responsável" pelo fascismo ou pelo stalinismo. Já os encontramos lá quando crescemos. Tratamos do primeiro e negligenciamos, por demasiado tempo, o segundo. Por isso ele foi transmitido, talvez como o maior de todos os problemas, aos socialistas de hoje.

Devemos distinguir como se faz necessário em relação a todos esses fenômenos — entre o stalinismo como um acontecimento específico, histórico político sociológico, e a ideologia, instituições e práticas que surgiram naquele momento da história. O stalinismo, no primeiro sentido, certamente pertence ao passado. Não foi astutamente planejado, e tampouco foi — como Althusser e Lock parecem supor — o resultado de algum "desvio" *na teoria*, um lapso momentâneo no rigor teórico de Stalin. Foi produto da agência humana malograda, numa desesperada sucessão de contingências, e sujeita às rigorosas determinações da história soviética. Este difícilíssimo exame deve ser empreendido à parte. Em certo ponto, o stalinismo pode ser visto como uma formação social sistemática, com uma lógica e uma legitimação consoantes — marxismo-leninismo-stalinismo.

Assim, a partir dessa matriz histórica surgiu o stalinismo, num segundo sentido. O stalinismo não se constituiu apenas de certos "erros" ou práticas insatisfatórias, que, depois de cerca de 20 anos, até mesmo Althusser pode chamar de "crimes". Estamos não só (lembrem-se, por favor) falando de alguns milhões de pessoas (e, na maioria, as pessoas "erradas") que foram mortas ou submetidas a julgamentos viciados. Falamos da manipulação deliberada da lei, dos meios de comunicação, da polícia e dos órgãos de propaganda de um Estado, para bloquear o conhecimento, difundir mentiras, caluniar indivíduos; dos procedimentos institucionais que confiscaram do povo soviético todos os meios de auto-ativação (seja nos modos democráticos ou nas formas do controle dos trabalhadores), que colocaram o Partido no lugar da classe operária, os líderes (ou líder) do Partido, e os órgãos de segurança em todos os lugares; sobre o confisco e a centralização de toda expressão intelectual e moral numa ortodoxia ideológica estatal — isto é, não só a supressão das liberdades democráticas e culturais dos "indivíduos" isto até o eurocomunismo chegou a lamentar (com o que nos sentimos satisfeitos) embora até mesmo no momento de expressar tal senti-

mento ele por vezes deixasse implícito que tais liberdades de dissidência individual são “extras”, acréscimos ao *menu* da construção socialista que, depois de 60 anos, o Estado soviético deveria ter condições de oferecer; não é só isto, mas dentro do confisco dos “direitos” individuais ao conhecimento e à expressão temos um outro confisco, o dos processos de comunicação e formação do conhecimento de todo um povo, sem o que nem os trabalhadores soviéticos, nem os agricultores coletivos, podem saber o que é verdade, nem o que pensam os demais.

Dessa matriz histórica, portanto, o stalinismo emergiu como um conjunto de instituições e práticas. E juntamente com isto surgiu a apologia, a legitimação teórica da prática. Disseminando-se fora da União Soviética, através do Comintern, ela impregnou todo o movimento comunista internacional. As práticas e a ideologia foram replicadas, e os agentes dessa replicação (as burocracias internas e fidedignas dos partidos comunistas nacionais) tornaram-se, por uma analogia muito exata, o clero de uma Igreja universal, adeptos da apologética teológica e das pregações “humanísticas”, enganando, direta e conscientemente, seus companheiros, ágeis na casuística, e fortalecendo seu controle por procedimentos e formas claramente stalinistas — “centralismo democrático”, a supressão das facções e da discussão, o controle exclusivo dos órgãos políticos, teóricos e (na medida do possível) intelectuais do Partido, a calúnia aos críticos e oponentes, e a manipulação disfarçada dos simpatizantes e de organizações de fachada. Não é verdade que o comunismo internacional “desconhecia” o stalinismo antes do XX Congresso de PCUS: sabia muito, e endossava o stalinismo, e não *queria* saber do resto, denunciando-o como calúnia. O que “não sabia” é que se tornava agora “correto” denunciar como crimes de *um homem* aquilo que haviam antes exaltado e justificado, na linguagem da teoria marxista.

Vê-se que estou — como o *Novy Mir* e Althusser previram em relação ao humanismo socialista — recaindo “no mais violento anticomunismo burguês e anti-stalinismo trotskista”. Mas pelo menos não estou pulando como um canguru. Cada uma das afirmações feitas nos dois últimos parágrafos está abundantemente documentada, e não só nas obras de estudiosos que podem ser comodamente rejeitados como “escribas burgueses”, mas também em obras de autores soviéticos e socialistas (Victor Serge, Deutscher, Lewin, Claudin, Medvedev). Parte disso eu posso confirmar por experiência direta. Os membros da “geração pós-stalinista” que padeceram com Balibar e Lacan, mas que não se familiarizaram com a história elementar do socialismo neste século, poderiam adiar sua prática teórica até perderem a inocência.

Mas, se posso falar pela “minha” geração, pelo momento de contestação total *dentro* do stalinismo — isto é, entre o stalinismo e as tradições e formas comunistas alternativas — que se tornou mais evidente em “1956”, então duas restrições importantes devem ser feitas. Primeiro, nós nunca,

nem por um momento, dissemos ou supusemos que isto era *tudo* o que o comunismo internacional era, ou é, ou estava fazendo naquelas décadas. Os comunistas não podem nunca ser reduzidos a agentes de uma conspiração stalinista; estavam fazendo uma centena de outras coisas, muitas importantes e dentro de uma tradição socialista alternativa, autêntica, outras heróicas, e outras ainda que não seriam feitas por ninguém mais. É por isso que as disputas *dentro* do comunismo foram tão agudas. Segundo, em nossa luta contra o stalinismo nunca relaxamos, nem por um momento, de nossa luta contra o capitalismo e o imperialismo ocidental. Não só isto, como também nunca fizemos a tentativa desonesta de divorciar o stalinismo de sua gênese histórica na emergência e contingência, emergências e contingências geradas, em boa parte, pela hostilidade furiosa do capitalismo internacional ao aparecimento de *qualquer* sociedade socialista. Nunca supusemos que o stalinismo devesse ser atribuído, em sua origem, a este ou aquele "erro" teórico, nem a uma tendência maligna inata do marxismo, nem nossa análise terminou com muxoxos de desaprovação moral. Sempre vimos o capitalismo internacional como um parceiro da degeneração socialista.

Mas tratava-se realmente de uma profunda degeneração, na prática, no pensamento e nas formas de organização. Combatê-la, foi a agenda que a "história" nos transmitiu. A geração de "1956" não disse que Deus havia falhado; dissemos que *nós* havíamos falhado, e que pretendíamos reparar essa falha. E então? Não estará aquele momento ainda distante no passado? E, quem sabe, teríamos obtido *êxito*? Muitos dos velhos sacerdotes stalinistas morreram ou se afastaram. Contingências e contextos se modificaram; e naquilo que se acreditava ser o cadáver do comunismo internacional, o movimento pode ser novamente percebido. Ele respira e mexe os membros. Talvez a crítica de "1956" tivesse sido demasiado precipitada, demasiado passional, demasiado purista, mas que nem tudo estivesse totalmente errado? De formas misteriosas e através dos instintos básicos do organismo proletário, o comunismo se está mostrando capaz de auto-reforma. O eurocomunismo deixou o stalinismo para trás, há muito; aprovou resoluções contra ele; Althusser está fazendo uma crítica teórica.

Uma parte é assim, realmente. E essa parte é bem-vinda. Não supusemos nunca que o stalinismo tivesse penetrado igualmente todo o movimento internacional. Nem dissemos nunca que o comunismo (no qual "nós" também investimos tanto de nossos pensamentos e ações) fosse uma área insalubre. *Há* movimento. Há mesmo genuína auto-indagação, discussão real, diálogo. Movimenta-se em ritmos diferentes, aqui e ali. No comunismo italiano, que teve em Gramsci um momento de honra teórica, esse movimento seguiu rumos interessantes. E houve movimento até mesmo na França. O sr. Marchais, como sabemos, prometeu que se subir ao poder será bondoso para com os animais. Meu gato, que leu essa frase por cima de meu ombro, riu. Mas eu, não. Acredito que, em certas contingências

favoráveis, e, lembrando, acima de tudo, as tradições libertárias dos povos francês e italiano, expressando-se na composição desses partidos de massa e impondo sua vontade às lideranças — dado tudo isso, o resultado da participação comunista nos governos da Esquerda poderia abrir possibilidades socialistas novas e mais democráticas. Tudo isso é possível, como ocorrência histórica.

Mas isto não significa que o projeto de “1956” tenha sido realizado. Mesmo que adotemos a mais generosa opinião sobre essas modificações e a visão mais otimista das tendências futuras, esse projeto só se pode realizar sob uma condição: a de que a agenda de 1956 seja realizada até o fim. É claro que o stalinismo como fato histórico pertence ao passado e não voltará sob aquela forma. O futuro se apresentará de outras maneiras. E há, é claro, muitas razões oportunistas pelas quais os partidos comunistas do Ocidente desejam que o cheiro do passado desapareça. É inconveniente em termos eleitorais que Soljenítsin apareça na imprensa capitalista quase todos os dias. Ninguém *queria* que os *gulags* acontecessem, e ninguém — certamente não o sr. Marchais — quer que aconteçam na França. O stalinismo pertence ao passado. Já estamos avançando.

Mas pertencerá *realmente* ao passado? Pois foi não só um fato histórico, mas também um dos desastres finais da mente e consciência humanas, uma falência do espírito, uma área de desastre na qual toda profissão socialista de “boa fé” foi destruída e incinerada. E se alguém foi criado *nessa* área, pulando por aí e proclamando-se uma utopia, poderá sair dela dando apenas mais alguns saltos oportunistas?

Vamos parar, portanto, de jogar o “jogo da geração”. Se considerarmos o stalinismo em seu segundo sentido, como uma série de formas institucionais, práticas e teorias abstratas e atitudes dominadoras, então a “geração pós-stalinista” ainda nem nasceu. O stalinismo, nesse sentido, deu-nos a agenda do presente, e suas formas e modos “pesam como uma montanha” sobre o cérebro dos vivos. E os vivos (de qualquer geração) precisam de sua força combinada para sacudir essa montanha. Quem tem uma montanha sobre a cabeça sabe que não será eliminada com um teórico sacudir de ombros (“economismo”, “humanismo”).

Não pretendo apenas dizer que a União Soviética, a maior de todas as montanhas, seja governada por práticas e legitimada por uma ideologia estatal (“marxismo”) que deriva diretamente do stalinismo. (Posso prever que, nos próximos 20 anos, teremos lembretes bastante lúgubres disto; e que as auto-afirmações multiformes do povo soviético tomarão, em sua maior parte, a forma de um nojo do partido e sua ideologia; e que o sr. Marchais terá repetidas decepções eleitorais). Não quero dizer somente que a enigmática China revive, ano a ano, lembranças muito perturbadoras; que quando os mais respeitados líderes e “videntes” marxistas do país se tornam, da noite para o dia, um “bando dos quatro”, não compreendemos

o que está acontecendo, mas sabemos que nem nós, nem o povo chinês, seremos informados, e lembramos, preocupados, as antigas denúncias de “traidores” na cúpula do poder. Tampouco quero dizer somente que há certas *continuidades* no pessoal, formas, procedimentos, vocabulário, estratégias e métodos dos partidos eurocomunistas “reformados” — continuidades que podem ser modificadas por medidas oportunistas, mas que, com muita frequência, talvez não estejam submetidas a uma crítica firme, baseada em princípios (a não ser por algum “inimigo do Partido”). Perguntei ao meu gato, e ele me explicou que foi tudo isso que lhe provocou o riso. Mas ainda há alguma coisa além de tudo isto: o que vem sendo o assunto deste ensaio.

O stalinismo, em seu segundo sentido, e considerado como teoria, não foi um “erro”, nem mesmo dois “erros”, que possam ser identificados, “corrigidos” e com isto reformada a Teoria. O stalinismo não foi negligente em relação aos crimes, ele *gerou* crimes. No mesmo momento em que formulava uma retórica “humanista”, eliminava as faculdades humanas como parte de seu modo necessário de respiração. Seu hálito cheirava (e ainda cheira) a desumanidade, porque encontrou uma maneira de considerar as pessoas como suportes de estruturas (*kulaks*) e a história como um processo sem sujeito. Não é uma teoria admirável, maculada por erros; é uma heresia contra a razão, que propõe que todo conhecimento pode ser reunido numa única Teoria, da qual é o único árbitro e guardião. Não é uma “ciência” imperfeita, mas uma ideologia que suborna o bom nome da ciência para negar todo o direito e autenticidade independente às faculdades morais e imaginativas. Não é apenas um compêndio de erros, é uma cornucópia da qual fluem sem cessar novos erros (“enganos”, “linhas incorretas”). O stalinismo é um modo de pensar ideológico distinto, uma organização teórica sistemática do “erro” para a reprodução de mais “erro”.

Podia perceber tudo isso, embora imprecisamente, quando a fumaça se erguia sobre Budapeste. Milhares de outros, em milhares de lugares diferentes, também o puderam perceber. Relacionei os “erros” da teoria stalinista, um por um: a “ditadura do proletariado” (na sua versão stalinista); o “vocabulário militar”; a teoria do partido —

e a teoria mecânica da consciência humana está errada; a teoria de que a ciência histórica se pode tornar tão precisa quanto uma ciência como, digamos, a biologia; a subordinação das faculdades imaginativas e morais à autoridade política e administrativa está errada (...) o medo do pensamento independente, (...) a personificação mecânica de forças de classe inconscientes (...) tudo isso está errado.¹⁴⁰

Identifiquei também os órgãos reprodutores de todo esse prolífico “erro”: “o modo stalinista de pensar é (...) o do idealismo mecânico”, e “devemos

ver o stalinismo como uma ideologia — uma constelação de atitudes partidárias e de idéias falsas, ou parcialmente falsas”, “que estabelecem um *sistema* de conceitos falsos dentro de um modo de pensar que — no sentido marxista — é idealista”.¹⁴¹ Finalmente, identifiquei a pretensão de Stalin à preeminência como praticante desse sistema. Ele era não só, como fora recentemente descoberto em seu aniversário, o Maior Marxista, o Maior Filósofo, o Maior Lingüista, etc., mas também o Maior Canguru, pois um modo idealista desse tipo deve, necessariamente, através de sua impermeabilidade ao discurso “empírico”, reproduzir repetidas vezes “erros” e “resultados errados”. “O stalinista oscila entre o axioma e a *realpolitik*, o dogmatismo e o oportunismo. Quando os axiomas deixam de produzir resultados, um “erro” é reconhecido. Mas a cornucópia de onde os “erros” fluem com tanta abundância nunca é reconhecida”.¹⁴² *Hop!* (materialismo dialético) — *hop!* (prática teórica) — *bump!* E, no final daquele alto exercício teórico: o discurso secreto de Krushev.

Sim, tudo isso pôde ser percebido por milhares de nós. Mas não podíamos, finalmente, identificar a organização da estrutura teórica de Stalin. Isto não se devia só à nossa incompetência. Acontecia também porque aquela estrutura, em sua pura beleza teórica e coerência conceptual, não fora ainda construída. Stalin era uma mistura de marxista, teórico, pragmatista e hipócrita. Teve tempo de se ocupar de alguns pedaços do sistema (a “superestrutura é criada pela base precisamente para servi-la”), mas este estava cheio de buracos e fendas, que remendou com retórica humanista, medidas práticas e decretos de segurança. Só em nossa época o stalinismo encontrou a sua expressão teórica verdadeira, rigorosa e totalmente coerente. É o planetário de Althusser.

Não desejo ser mesquinho para com uma “geração pós-stalinista”, mas é preciso ser claro. Os praticantes teóricos estão familiarizados com um conceito central de Marx: o de que um dado sistema produtivo não só produz mercadorias, como também se reproduz a si mesmo, às suas relações produtivas e suas formas e legitimações ideológicas. Estas, por sua vez, tornam-se uma condição necessária ao processo de reprodução. O stalinismo como ideologia continuou a se reproduzir muito depois de ter passado o momento histórico específico do alto stalinismo. E na medida em que o faz na teoria, tenderá a se reproduzir de fato — não exatamente na mesma forma, é claro, mas numa forma suficientemente desconfortável para os seus objetos humanos, e mesmo para alguns dos intelectuais que servem como seus sacerdotes. Assim, longe de constituírem uma “geração pós-stalinista”, os althusserianos, e os que partilham de suas premissas e modos idealistas, trabalham com ardor, todos os dias, na linha de produção teórica da ideologia stalinista. Em termos de teoria, são stalinistas. São os portadores daquelas “razões” de irracionalidade e desumanidade contra as quais preparamos a agenda de 1956 ...

Mas isto é paixão, e muito perto de nós, realidade demasiado próxima e intensa, que em meu espírito se mistura com algo de desprezo e condenação pessoal...

E o paciente leitor "pós-stalinista", que me tenha seguido até aqui, terá ainda uma outra pergunta: "E então? E vocês, com a sua 'agenda', identificaram corretamente as fontes teóricas do stalinismo? O que resultou de tudo isso? Construíram uma Teoria melhor?"

Vou responder a estas perguntas. E concluir.

XIV

Primeiro, deixemos a vulgar sociologia das idéias e voltemos à teoria e ao seu discurso puro da verdade. Visitemos de novo o planetário, pela última vez. Admiremos não só seus componentes, mas também os componentes de que *não* dispõe.

A expulsão do "humanismo" e "moralismo" por Althusser, em *A favor de Marx*, foi um tanto brutal. Por isso, voltou ao tema, com renovada sofisticação em *Ler O Capital*. O mundo "real", as grosseiras manifestações do "óbvio", os conceitos não purificados das Generalidades I, esses epifenômenos, nos levariam (exceto se fôssemos guiados pela Teoria) para um mundo de *maya*, ilusão. O texto da história (lembramos) é "a inaudível e ilegível anotação dos efeitos de uma estrutura de estruturas" (LC, 16/1). Sob tudo isto, encontraremos *La Structure à Dominante*. A teoria de *O Capital* é "a teoria de um modo de produção". E "o que Marx estuda em *O Capital* é o mecanismo que faz existir *como sociedade* o resultado da produção de uma história", que "produz o *efeito de sociedade*, o que faz existir esse resultado *como sociedade*" (LC, 70/1):

Começamos a suspeitar que esse *efeito de sociedade* seja diferente segundo os diferentes modos de produção, já não fosse pelos trabalhos da etnologia e da história contemporâneas.

Além disso, esse efeito de sociedade é constituído de outros efeitos, menores: "o efeito de conhecimento pela prática teórica, o efeito estético pela prática estética, o efeito ético pela prática ética etc." "A pesquisa de cada um desses "efeitos" específicos exige a elucidação do *mecanismo* que o produz" (LC, 71/1). Esse "mecanismo" será encontrado na estrutura do modo de produção. Em duas ocasiões, nessas duas páginas cruciais, Althusser apresenta orgulhosamente o que supõe ser seu certificado de autoridade — a frase de *Miséria da filosofia* que verificamos ser, na verdade, uma ordem judicial para abater o seu cão.

Assim a sociedade, as formações sociais, são *efeitos* da estrutura de um modo de produção. O *Capital* também nos permite compreender as partículas de que essa estrutura é composta,

ao definir para o modo de produção capitalista as diferentes formas da individualidade exigidas e produzidas por esse modo de produção, segundo as funções de que os indivíduos são "portadores" (Träger) na divisão do trabalho, nos diferentes "níveis" da estrutura. É claro, no caso ainda, o modo de existência histórico da individualidade num modo de produção dado não é visível a olho nu na "história": seu conceito deve, pois, ser construído, e como todo conceito ele reserva surpresas, a mais crua das quais é que ele não se assemelha às falsas evidências do "dado" — que não passa de máscara da ideologia corrente. (LC, 53/II)

Mesmo se nos permitirmos a suposição momentânea de que isso constitui uma revelação espantosa, que desmistifica "as falsas evidências do 'dado' " e nos leva diretamente às verdades essenciais ilegíveis ao "olho nu na 'história' ", é difícil saber como nossa fulminante percepção pode, por assim dizer, ser "falada". Suponhamos que, numa certa conjuntura, haja um momento no efeito de sociedade que "se dá" ao olho nu da "história", com a falsa evidência de um representante sindical dizendo aos seus companheiros: "Ei, companheiros! O gerente de produção vem hoje à cantina para nos despejar aquela conversa fiada sobre o dia de trabalho medido. Vamos dar-lhe uma recepção calorosa!" Para desmistificar essas frases, e *construí-las*, dentro da teoria, como conceitos rigorosos, devemos verbalizá-las do seguinte modo: "O Träger das relações produtivas proletárias! O Träger que ocupa uma função dominante dentro das relações burguesas de produção se manifestará na 'cantina' nesta conjuntura sobredeterminada através do mecanismo de um efeito ético relativamente autônomo determinado em última instância pela lei do movimento das relações capitalistas de produção ao nível da extração intensificada de mais-valia da força de trabalho do Träger proletário. Está determinado que essa conjuntura se manifeste na forma de uma contradição 'calorosa'!"

Vê-se que reduzimos, com êxito, a ideologia do representante sindical a *ciência*, com exceção de duas palavras. "Cantina" está insuperavelmente poluída pela obviedade do "fato", e "caloroso" é uma invasão irredutivelmente moralista, de modo que essas palavras devem estar colocadas entre aspas para que não contaminem a cientificidade adjacente do texto. Também se verá que a desmistificação precisou de 76 palavras, em lugar de 28. É o que ocorre em geral. Mas este é um inconveniente menor na consecução do rigor revolucionário. Sem sombra de dúvida, uma desmistificação de tão devastadora clareza, se praticada no cerne das estruturas produtivas como uma *praxis* política (filosofia como luta de classes) explodirá toda a ordem capitalista. Não posso compreender o que esperam

os althusserianos. Por que não correm para Dagenham* ou para a Torre de Londres e tentam?

Mas ainda não me chegaram notícias de semelhante *praxis*. E para isso deve haver uma razão *teórica*. E um pós-althusseriano ainda mais rigoroso — digamos, um hindessiano-hirstiano — perceberá isso por uma leitura sintomal escrupulosa do decididamente não inocente “texto” de Althusser. Pois, sob esse escrutínio, o representante sindical — e mesmo *toda a frase* — pode ser denunciado como um pseudo-problema, como uma intromissão abjetamente ideológica. Isso se evidencia *na primeira palavra*, o vocativo “Ó”. Pois isto é introduzir de volta na teoria tanto o historicismo quanto o moralismo, permitindo-nos supor que os trabalhadores *são sujeitos*, que podem “intervir” como “homens” na “história”. Mas a situação a que se faz alusão nessas frases é de fato um *efeito de sociedade* de contradição dentro do modo de produção. Esse efeito já está inscrito nas relações produtivas e não precisa de uma interpelação imaginária de vocativos e sujeitos. Podemos relaxar em nossas cadeiras. Podemos até mesmo cochilar, já que a contradição continuará a manifestar seus efeitos como representantes sindicais. Afinal de contas, não há nenhuma necessidade de ir até Dagenham.

Essa resposta foi vulgar, e mesmo empirista. Façamos um resumo de nossa exposição. O humanismo, argumenta Althusser, é a heresia que introduz os “homens” como agentes ou sujeitos, em sua própria história por uma “redução disfarçada”, “que trata as *relações de produção* como simples *relações humanas*”. (LC, 84/II).

A história converte-se então em transformação de uma natureza humana, que permanece o verdadeiro sujeito da história que a transforma. Ter-se-á com isso introduzido a história na natureza humana, para tornar os homens contemporâneos dos efeitos históricos de que são os sujeitos, porém — e nisso é que está a questão — se terão reduzido as *relações de produção*, as *relações sociais*, políticas e ideológicas a *relações humanas* historicizadas, isto é, as *relações inter-humanas*, intersubjetivas. Esse é o terreno predileto de um humanismo historicista. (LC, 85/II)

Althusser tem para com a antropologia um rancor ainda maior do que para com a “história”.¹⁴³ A noção de que o homem constrói a sua própria natureza foi adotada por “um sem-número de antropólogos culturalistas” (LC, 85/II). Até mesmo Marx é condenado por recair, de tempos em tempos, numa “antropologia latente”, uma “antropologia ingênua”, contida nos pressupostos ocultos da Economia Política. Balibar é bastante honesto para admitir que, repetidamente, Marx e Engels oferecem apoio “à idéia

* Setor industrial nos arredores de Londres. (N. da E.)

de que *são os homens que fazem a história à base das condições anteriores*." "Ora, quem são esses 'homens'?" "O conceito de 'homens' constitui assim um verdadeiro ponto de *fuga* do enunciado em direção às regiões da ideologia filosófica ou vulgar." (LC, 161/II). "A evidência, a 'transparência' da palavra 'homens' (carregada aqui de toda a consistência da carne), e sua aparência anódina são as armadilhas mais perigosas às quais tentaremos escapar. Não ficaremos satisfeitos com o ter ou situado e *fundado* na necessidade do sistema teórica à qual ela pertence, ou *eliminado* como um corpo estranho" (LC, 160-161/II).

Um problema desse modo de prática teórica é que uma mente não dirigida e contestadora continuará "fugindo" para reflexões totalmente irrelevantes. Por exemplo, na "consistência de carne", mergulho numa fantasia, e pergunto: o sr. Balibar também chegou ao amadurecimento intelectual entre os *Jeunes Étudiants Catholiques*? E então, por uma associação ocasional, lembro-me de que Stalin realizou seu aprendizado intelectual num seminário do clero ortodoxo grego... E em seguida, como sou um estilista abelhudo, pergunto se "*eliminado*" como um corpo estranho" não poderia ser melhorado, ao considerarmos o "anódino" conceito de "homens", pelo verbo "liquidar"? Isto porque, se pensamos nas pessoas de uma certa maneira, torna-se mais fácil realizar nossos pensamentos. Se pensamos em mulheres como "bonecas" ou "pedaços", ou "frangas", ou qualquer outra coisa, poderá ser mais fácil nos comportarmos com elas de acordo com isso. (Algumas mulheres podem até mesmo pensar assim sobre si mesmas.) Se pensarmos nos homens como os *Träger* das estruturas — ou em suas ações como "sintomas injustificados de perturbação" — então o pensamento guiará o ato. Como esses altaneiros praticantes teóricos, os *daleks*, costumavam dizer, quando confrontados por homens: "*Exterminar!*"

Isto me lembra, mais uma vez, a antropologia. Althusser envolveu-se, por um momento, no capítulo VII de *Ler O Capital*, numa discussão interessante. Ele distanciou-se um pouco e confrontou (como eu fiz anteriormente, pp. 69-70) a Economia Política como um objeto, com uma estrutura. E verificou, corretamente ao que me parece, que a Economia Política se baseia numa definição e delimitação prévias de um determinado campo de atividades. Mas para generalizar a partir dessas atividades, e pretender-se uma ciência universal ou fundamental da sociedade, a Economia Política deve encerrar um outro pressuposto; e este pode ser localizado no conceito de "necessidade". Porque a "necessidade" é o que chamei de um "conceito de junção", neste caso entre a economia e a antropologia. (Pode-se notar que não estou seguindo as palavras de Althusser, mas esclarecendo-as e colocando-as numa certa ordem.) Ele descobre então que a economia clássica se funda no pressuposto de "uma *antropologia ingênua* que funde nos sujeitos econômicos e suas necessidades, todos os atos pelos quais são produzidos, distribuídos, recebidos e consumidos os objetos econômicos".

(LC, 110/II). Assim, a “necessidade” é definida de tal modo (interesse próprio) que suas conclusões estão implícitas em suas premissas. Todas as necessidades humanas básicas são necessidades econômicas, tal como definidas pela Economia Política; portanto, a Economia Política é a ciência básica da sociedade.

O que, então, se parece seguir? Poderia parecer que Marx, ao esmagar a Economia Política burguesa, libertaria a antropologia — ou, pelo menos, proporcionaria uma pré-condição para a sua libertação, libertando a “necessidade” das definições impostas pela conveniência burguesa e utilitária, e permitindo à antropologia investigar a maior ressonância da “necessidade”. Mas não! Ao penetrarmos no capítulo VIII, vemos que as “pretensões teóricas”, não da Economia Política burguesa, mas da *antropologia*, foram “abaladas (...) pela análise de Marx.” (LC, 114-115/II). Marx nos é oferecido agora como um *dalek*, caindo sobre a antropologia aos gritos de “*Ex-terminar!*” Mas se exterminarmos o próprio pressuposto em que se baseia a Economia Política — se retirarmos da economia seu apoio na “necessidade” — então ela pareceria ficar num vácuo. Terá Marx encontrado um melhor conceito da necessidade, uma melhor base antropológica? De modo algum: “uma base antropológica torna-se assim puramente mítica”.* As necessidades não são econômicas, elas são *definidas pelo econômico*, estão “submetidas a uma dupla determinação *estrutural*”. As necessidades têm seu conteúdo e significado *atribuídos* pela “estrutura da relação das forças produtivas e das relações de produção” (LC, 115/II). Não só o seu conteúdo lhes é atribuído, como também seu significado *como econômicas*. Porque ser *econômico* não é ser “econômico” no “sentido comum”, vulgar, de relacionar-se com as necessidades “econômicas”. Significa ocupar um certo espaço, uma certa função, a que *La Structure à Dominante attribui* um significado, de acordo com a modulação e o fluxo de seu modo de produção. “Elaborar o conceito do econômico é defini-lo rigorosamente como nível, instância ou região da estrutura de um modo de produção” (LC, 128/II).

O econômico não pode possuir a qualidade de um *dado* (imediatamente visível, observável etc.) dado que sua identificação exige o conceito da estrutura econômica, que por sua vez exige o conceito da estrutura do modo de produção (seus diferentes níveis e articulações específicas) — visto que sua identifi-

* O trecho de onde são extraídas essa citação e as seguintes (p. 115, vol. II da edição brasileira de *Ler O Capital*) diz o seguinte: “Por esta última questão [as relações sociais de produção] somos levados à distribuição dos homens em *classes sociais*, que se tornam então os ‘verdadeiros’ ‘sujeitos’ (desde que possamos empregar esse termo) do processo de produção. A relação direta das ‘necessidades’ assim definidas com um fundamento antropológico torna-se então puramente mítica: ou antes, impõe-se inverter a ordem das coisas e dizer que a idéia de uma antropologia, se possível, passa

cação supõe portanto a construção do seu *conceito*. O conceito do econômico deve ser construído *para cada modo de produção*. . . (LC, 134/III)

Essa manobra resolve (ou deveríamos dizer dissolve?) vários problemas difíceis que têm preocupado os historiadores e antropólogos há décadas, num único e úmido pábulo teórico. O parentesco nas sociedades primitivas é o "nível, instância ou região" a que a estrutura atribui o "econômico"; a dominação militar e política é a "instância" econômica na sociedade feudal. E assim por diante. A "necessidade" pode surgir numa situação como a necessidade de conseguir sete mulheres e, no outro, como a necessidade de degolar um traidor do juramento de fidelidade, mas ambas são "econômicas", e certamente não precisamos de nenhuma antropologia para decifrar qualquer uma delas. Além disso, o que poderia ser mais abjeto do que a ilusão ideológica de que homens e mulheres poderiam participar subjetivamente, em qualquer "nível", da definição de necessidade? Pois eles são *Träger* — apoios de estruturas dentro das quais as necessidades são atribuídas.

Estou ficando cansado, e minha mente desviou-se novamente. Tudo o que Althusser fez, ao exterminar a antropologia, foi lançar a "necessidade" de volta ao colo de *La Structure à Dominante*, de modo que agora não só uma parte ou "região" de sua "totalidade", mas também toda a sua pessoa, está sujeita ao grosseiro abraço utilitário do "econômico". Lembro-me uma crítica do conceito utilitário de "necessidade", feita ao despontar da mentalidade capitalista, nas palavras de um grande protomarxista, o Rei Lear:

A razão, não a carência: o mendigo
mais vil é rico nas coisas mais pobres;
não dá à natureza mais que o necessário,
tão barato é o homem quanto a besta.

Mas na carência negra —
dai-me, ó céus, a paciência que preciso!

A paciência é, certamente, a nossa primeira "necessidade", se queremos acompanhar o raciocínio de Althusser.

Serei paciente, mas pela última vez. Examinarei mais uma vez o conceito de *Träger*, vou questioná-lo inteiramente e então este escrutínio do planetário estará encerrado. O texto completo é o seguinte:

pela tomada em consideração da definição econômica (nome antropológico) dessas 'necessidades'. Essas necessidades estão submetidas a uma dupla determinação *estrutural*, e não mais antropológica: a que distribui os produtos entre o Setor I e o Setor II, e a que atribui às necessidades o seu conteúdo e sentido (a estrutura da relação das forças produtivas e das relações de produção)." Thompson parece incidir, nesse caso, no vício de "ventriloquismo", de que acusou Althusser em relação a Marx. (N. do T.)

A estrutura das relações de produção determina *lugares e funções* que são ocupados e assumidos por agentes da produção, que nunca são mais do que ocupantes desses lugares, na medida em que são "portadores" (*Träger*) dessas funções. Os verdadeiros "sujeitos" (no sentido de sujeitos constituintes do processo) não são, pois, esses ocupantes nem esses funcionários; não são, pois, contrariamente a todas as aparências, as "evidências", do "dado" da antropologia ingênua, os "indivíduos concretos", os "homens reais" — *mas a definição e a distribuição desses lugares e dessas funções. Os verdadeiros "sujeitos" são, pois, esses definidores e esses distribuidores: as relações de produção* (e as relações sociais, políticas e ideológicas). Mas, como se trata de "*relações*", não poderíamos pensá-las sob a categoria de *sujeito*. (LC, 130/11).

Os erros de que esse argumento está cheio são tão elementares que nos basta indicá-los, um a um. Primeiro, há uma confusão entre a noção de estrutura com *estruturalismo*. Estruturas (social, econômica, conceptual) não são uma descoberta das duas últimas décadas, com um precursor solitário em Karl Marx. Logo que falamos sobre "organização" (ou "organismo"), sobre "sistema", sobre as "leis" da oferta e procura, ou sobre "instituições" (e sobre "funcionários"), estamos falando de estrutura, e provavelmente também estaremos falando sobre as maneiras pelas quais o comportamento humano é regulado, ordenado, limitado e determinado. Essa noção, e a exploração teórica e empírica dessas estruturas, nos acompanham há muitas gerações. Assim, longe de ser uma noção revolucionária, ela foi, com frequência — quando levada pelos praticantes até o mais extremo "rigor" teórico — uma noção profundamente conservadora, já que tende a ver os homens e as mulheres como fixados em "estações", ou escalas de "posição", sujeitos a "leis" (de Smith ou de Malthus), com "papéis" atribuídos, ou como momentos de conformidade ou desvio dentro de um consenso ulterior.

Isso não é, em nenhum sentido, alegar que a noção é inverídica ou reacionária em si mesma, embora, quando transferida ilegítimamente da estrutura para o *estruturalismo*, sempre seja as duas coisas. É simplesmente um lembrete de que Althusser está, neste caso como em outros, simplesmente reproduzindo, em terminologia "marxista", noções há muito santificadas nas disciplinas ortodoxas ("burguesas"). Embora alguns de seus seguidores ainda não pareçam ter descoberto isso,¹⁴⁴ a noção dos homens como *Träger*, ou portadores de funções que lhes são atribuídas pelo mercado — "leis" de oferta e procura que são até mesmo moralizadas como "divinas" — estava no centro mesmo da Economia Política burguesa vulgarizada. Durante a vida de Marx, essa ideologia procurou *impor* exatamente essa estrutura à classe operária e, ao mesmo tempo, convencê-la de que era impotente para resistir a essas leis "imutáveis". E grande parte da história da classe operária britânica, nessas décadas, só pode ser compreendida como uma *recusa heróica* (até mesmo "moral") a ser reduzida a um suporte das razões e necessidades do capital. Quando Marx se refere, a certa al-

tura, ao operário como "o portador do trabalho vivo", o faz exatamente no contexto de um exame da alienação "das forças produtivas do trabalho social" como propriedade de um estranho, e como sujeito às exigências (anti-humanas) da produção capitalista: "É totalmente diferente na fábrica de propriedade dos próprios trabalhadores, por exemplo, em Rochdale."¹⁴⁵ Quando Marx, em seu conhecido comentário no primeiro Prefácio a *O Capital*, negou a pretensão de fazer qualquer julgamento sobre os capitalistas individuais, foi porque "do meu ponto de vista, do qual a *formação econômica* da sociedade é considerada como um processo de história natural", os indivíduos podiam ser vistos não como agentes malévolos e responsáveis, mas como "personificações das categorias econômicas, materializações de relações de classe e interesses de classe particulares". Mas isso era ver as pessoas tal como aparecem "*no domínio da Economia Política*",¹⁴⁶ isto é, como foram continuamente "vistas" dentro da apologética ortodoxa da época. Assim, Marx escrevia com malícia e num golpe preventivo contra seus críticos, copiando a retórica mais próxima do gosto de todo explorador, que se podia desculpar como sendo o *Träger* das "leis" econômicas.

Assim, como sempre ocorre com Althusser, nos é oferecido um tostão ideológico, sujo do uso burguês, como se fosse ouro marxista. O companheiro gêmeo desse tostão ainda está sendo passado todos os dias nos sistemas parsoniano e estruturalista-funcional: atrás "*da definição e distribuição de (...) lugares e funções*" de Althusser, com todo o seu "rigor" grifado, encontramos o "sistema social" smelseriano,¹⁴⁷ atrás dos *Träger* encontramos "papéis", e atrás da grotesca noção que tem Althusser da "interpelação" ou "chamado" ideológico, encontramos noções ainda mais *chics* de homens e mulheres (*exceto*, é claro, intelectuais seletos), não pensando ou agindo, mas sendo *pensados* e *desempenhados*.¹⁴⁸ Todos esses exaltados pensadores, "burgueses" ou "marxistas", vêm da mesma "antropologia latente", a mesma suposição ulterior sobre o "Homem" — a de que todos os homens e mulheres (*exceto* eles mesmos) são *completos idiotas*.

Segundo, há duas prestidigitações triviais e furtivas no argumento de Althusser, que só poderiam enganar um público escolhido a dedo entre a *lumpen-intelligentsia*.¹⁴⁹ (a) Althusser procura obter uma outra autorização apontando para o rompimento teórico de Marx com o "Homem" feuerbachiano, a "essência humana". É claro, como qualquer estudante do primeiro ano descobre, ao rejeitar o "Homem" abstrato e genérico, Marx redescobriu os homens e mulheres, dentro "do conjunto das relações sociais", dentro de sociedades estruturadas sob forma de classes, e dentro de condições "empiricamente observáveis".¹⁵⁰ De fato, é um problema, e bastante difícil, o de saber até que ponto Marx e Engels chegaram a rejeitar o conceito, "homem", que reaparece no conceito de alienação, na noção da "moral verdadeiramente humana" e naquilo que, para al-

guns estudiosos, é uma teleologia histórica da imanência humana. Menciono essa questão, que não posso colocar de lado agora e que já foi exaustivamente examinada por outros, não só para mostrar que Althusser bloqueia e rejeita (como lapsos, imaturidades que sobreviveram após a “cesura epistemológica”) problemas teóricos evidentemente presentes nos escritos de Marx, que outros críticos consideraram ou férteis ou gravemente prejudiciais.¹⁵¹ Minha preocupação imediata é apenas observar que Marx e Engels, em suas investigações principais, afastaram o conceito, “homem”, para voltar aos *homens reais* empiricamente observáveis.

(b) A outra prestidigitação consiste do mesmo truque, realizado de trás para a frente. Os “humanistas” — e todos os “antropólogos” — voltam ao conceito, “homem”, “tratando as *relações de produção*” como simples *relações humanas*, isto é, reduzindo-as a relações “historicizadas”, a “relações inter-humanas, intersubjetivas”. O truque só poderia ter êxito para um público inocente de todo o conhecimento tanto de história como de antropologia, sendo preocupante que uma prática desse tipo tenha conseguido respeitabilidade acadêmica. Não estou de modo algum endossando toda a sociologia, toda a historiografia, nem tudo o que foi produzido pelo “sem-número de antropólogos culturais”. De fato, alguns praticantes dessas disciplinas estão reduzindo os homens e mulheres a *Träger* de estruturas com a mesma satisfação de Althusser. Mas dificilmente se encontrará alguém, entre eles, que comece com a proposição de uma “essência humana” ou que tome como seu objeto de estudo “os homens individuais”, em “relações intersubjetivas”, em contraposição à “sociedade”. Seus objetos de estudo podem incluir sistemas de parentesco, práticas de herança, normas demográficas, sistemas de valores, estruturas sociais, instituições políticas, relações de classe, formas ideológicas, modos simbólicos, regras consensuais. As “ciências sociais” de hoje são produtos de uma revolução metodológica, que teve Marx como um de seus iniciadores. É precisamente sua preocupação estrutural que coloca os seus pés na *glissade* que leva ao estruturalismo, e que prepara seus noviços para o abraço de Althusser.

O terceiro erro elementar é confundir as descobertas de certas disciplinas analíticas com a “verdade” sobre o fenômeno total, do qual os procedimentos daquela disciplina selecionaram apenas evidências relevantes. Já propus isto, e com particular referência à Economia Política (pp. 70 a 72); essa disciplina define seu próprio campo de investigação e escolhe suas evidências de acordo com tais definições, sendo as suas descobertas relevantes nos seus próprios termos. Todos sabem disso; não voltamos a Ricardo em busca de uma explicação do socinianismo. Num certo sistema de parentesco, o segundo primo do irmão da esposa pode ser visto (na disciplina da antropologia) com um determinado ponto num conjunto estruturado de relações, e portanto como (metaforicamente) um “portador” (*Träger*) dessas relações; e exatamente da mesma maneira, um capitalista

pode ser "visto" como "portador" de relações produtivas capitalistas.¹⁵² A disciplina já decidiu que definimos essa pessoa assim. O fato de que esse segundo primo ou esse capitalista possam ser definidos de maneira diferente por outras disciplinas, possam ser vistos (pela esposa ou por seus próprios operários) sob uma luz diferente, não invalida — ou não *precisa* invalidar — as descobertas em questão.

Vêm-se, com frequência, praticantes teóricos, reunidos em aplicativos grupos, questionando as categorias. Mas devido aos seus bloqueios empíricos, são incapazes de interrogar o ponto (na sociedade ou na história) em que essas categorias se cruzam. Em lugar de interrogar uma categoria, interrogaremos uma mulher. Será, pelo menos, mais agradável. Vamos supor que essa mulher seja a "esposa" de um homem, a "amante" de outro, a "mãe" de três filhos em idade escolar. É operária numa confecção de roupas e "representante" de seus colegas, é "tesoureira" da seção local do Partido Trabalhista e, nas noites de quinta-feira, é "segundo violino" numa orquestra amadora. É de constituição forte (necessariamente) mas sofre de uma disposição depressiva levemente neurótica. É também (quase me esqueço) membro da Igreja Anglicana, e uma "comungante" ocasional.

Como se vê, está sempre muito ocupada. Sob um certo ângulo, ela é o ponto em que várias "estruturas" se cruzam. Quando estas começam a pesar, sua depressão toma a forma de uma permanência na cama, de modo que ela não pode desempenhar seus outros papéis. O psiquiatra a vê como determinada em seu comportamento por uma neurose estruturada. Mas não é "sobredeterminada", sua constituição (base material) é sólida, e dentro em pouco se recupera. Como "esposa" é vista por um sociólogo como situada na "instituição" do casamento, e desempenhando os "papéis" de dona-de-casa e de mãe; ela é na realidade a portadora desses papéis. Segundo essa variante da teoria sociológica, o sociólogo tentará construir seu comportamento como amante; tem dificuldade em decidir se deve relacioná-lo na categoria de "desvio" ou se excluí-lo do programa de computador como irrelevante. Para a própria mulher uma parte desse "papel" (o ato sexual) é objetivamente quase a mesma coisa, com o marido ou o amante; o que define a diferença não está no ato (bem, talvez um pouco no ato), mas as expectativas e regras que a sociedade impõe a ela. Deve corresponder melhor a essas expectativas e o pastor (que ouviu falar de seu caso) tem uma atitude de censura.

Enquanto isso, a seção local do Partido Trabalhista, do qual é "funcionária", endividou-se. O marido continua fazendo cenas e o amante está ficando entediado. E no trabalho, onde ela é um *Trager* de relações proletárias produtivas, o patrão (o *Trager* etc. etc.) resolve reduzir o pagamento do trabalho por tarefa. Ela começa a ter dores de cabeça, e pára de tocar na orquestra. Assediada pelas exortações contraditórias do psiquiatra, do pastor, do marido, do amante, da sociedade, do maestro, do patrão, dos

companheiros de trabalho, dos funcionários do partido, que vêem nela uma portadora disto ou daquilo, e ainda pelas compras, ela volta para a cama. Ali, lê o artigo de um demógrafo que mostra que seu número de filhos diverge da norma, e outro, de um ecologista, que lhe diz que três filhos é um número excessivo. Sua depressão aumenta . . .

Vamos deixá-la nesse triste estado para observar que nenhuma das disciplinas ou categorias lhe fez qualquer mal. O demógrafo descreveu corretamente seu desvio da norma, e não tem o menor interesse em seu amante, mesmo que ela viesse a conceber um filho dele, pois a questão de paternidade é irrelevante para essa norma. O funcionário do partido que está tentando cobrar as mensalidades atrasadas não se interessa pelos seus problemas domésticos: ele a vê, corretamente, como uma funcionária ineficiente. Ela não é, em nenhum sentido, o sujeito das expectativas e normas sexuais da "sociedade" ou da Igreja, é o objeto de seu escrutínio. E no trabalho pode, sem dúvida, ser considerada como a portadora de relações produtivas. Mas nenhuma dessas definições afeta o fato de que continua sendo uma mulher. É a mulher, então, apenas o ponto em que todas essas relações, estruturas, papéis, expectativas, normas e funções se *cruzam*? É a portadora de todos eles, simultaneamente, sendo "*atuada*" por eles e absolutamente determinada pela sua interseção? Esta não é de modo algum uma pergunta fácil, pois muitos desses papéis não são apenas impostos, são internalizados, e estão amarrados como em um nó em sua cabeça. Para respondê-la, teríamos de *observar sua história*.

Não sei como continua a sua história. Tenho dois roteiros alternativos. Um deles é óbvio. Ela é levada a um hospital para doentes mentais depois de uma tentativa de suicídio, e mantida sob efeito de valium. No outro, volta ao trabalho, porque, *em última instância*, a hipoteca tem de ser paga e os filhos alimentados. No trabalho, a situação se agrava a um ponto de crise. Um companheiro militante dá-lhe Althusser para ler (detalhe improvável). Ela folheia as páginas. Faz-se a luz, e ela exclama: "Eu não sou uma COISA!". Atira o livro sobre o capataz. Promove uma greve na fábrica. Deixa o marido e abandona o amante. Ingressa no movimento de libertação feminina. Esquece a Igreja Anglicana. Retorna à orquestra e experimenta grande satisfação em tocar dentro daquela estrutura, um processo com 50 sujeitos determinados pelo maestro e pela pauta. Mas infelizmente apaixonou-se pelo maestro e toda a confusão está, mais uma vez, na iminência de recomeçar . . .

Na verdade, não conheço essa mulher, embora conheça muitas semelhantes a ela, que foram boas camaradas, e também homens nas mesmas condições. Apresentei-a apenas como a "portadora" (*Träger*) de uma analogia. A analogia não pode ser levada demasiado longe, porque os procedimentos exigidos para observar o comportamento de uma pessoa não são

os mesmos exigidos para observar os acontecimentos históricos. Não podemos construir nosso conhecimento histórico ou econômico pressupondo primeiro “indivíduos” isolados. Mas a analogia terá utilidade, se nos lembra que nas pessoas por nós conhecidas e observadas encontramos determinações que se cruzam, e que essas pessoas estão sempre tentando controlar e conciliar; que a “sobredeterminação” pode manifestar-se como enfermidade ou imobilidade; que é legítimo ver uma pessoa como portadora de estruturas, mas que só podemos chegar a ela através de uma soma de muitos ângulos; que qualquer que seja a nossa conclusão, na interminável discussão sobre a predeterminação e o livre arbítrio — pois nossa amiga pode ter sido levada pela sua formação protestante a exclamar “Não sou uma COISA!” — é muito importante que nosso preconceito protestante seja renovado, que nos *consideremos* “livres” (o que Althusser não nos permitirá pensar) e que, finalmente, nem uma pessoa, nem uma sociedade, podem ser vistas como uma soma de determinações que se cruzam, mas só podem ser conhecidas através da observação no tempo.

Podemos apresentar outra analogia, que evita a dificuldade de pressupor um “indivíduo”. Conhecemos as analogias tomadas nas regras de um jogo. Todo jogo complexo é ininteligível até que compreendamos suas regras. As pessoas parecem correr à volta, andar e parar, de maneiras arbitrárias e confusas. Um observador cuidadoso (que já tenha uma certa noção de jogos) pode inferir as regras; uma vez feito isso, tudo se torna claro, e a observação continuada confirmará ou aperfeiçoará as regras que inferiu. O antropólogo ou historiador está mais ou menos na mesma posição desse observador. As sociedades (e uma “sociedade” é, ela mesma, um conceito que descreve pessoas dentro de um limite imaginário, sujeitas a regras comuns) podem ser vistas como “jogos” muito complexos, oferecendo por vezes indícios muito materiais de seu caráter (a cesta, o gol, as equipes), às vezes são governadas por regras visíveis (código e constituições), e outras, governadas por regras invisíveis, tão profundamente conhecidas pelos jogadores que não são nunca mencionadas, e devem ser inferidas pelo observador. Por exemplo, os jogadores raramente matam o juiz.

Toda a vida se processa dentro de “estruturas” dessas regras visíveis e invisíveis, que proíbem tal ato e atribuem uma significação simbólica especial àquele outro. A realização mais extraordinária de Marx foi inferir — “ler” — decodificar — a estrutura só parcialmente visível das regras pelas quais as relações humanas eram mediadas pelo dinheiro: o capital. Ele por vezes vislumbrou, outras percebeu claramente, outras regras invisíveis que nós, depois de 100 anos, somos — ou deveríamos ser — capazes de ler mais claramente. Houve outras regras, significativas, simbólicas e normativas que (na minha opinião) ele não viu. Algumas delas não estavam ao alcance do conhecimento da sua época, e para essas regras a Economia Política não dispunha de termos.

Uma vez lidas ou deduzidas as regras de um jogo, podemos então atribuir a cada jogador seu papel ou função nele. O jogador é (nos termos dessas regras) o portador do jogo, um elemento dentro de sua estrutura — um meia-direita ou um goleiro. É exatamente nesse sentido que podemos dizer que o “trabalhador” é o portador das relações de produtividade; realmente, já definimos a mulher do nosso exemplo como tal, quando a chamamos de “operária”, e não de “segundo violino”. Mas devemos levar a analogia ainda mais longe. Porque não prosseguimos, não dizemos que o goleiro está *sendo jogado*, ou o capitalista está *sendo capitalado*. Isto é o que Althusser e também alguns antropólogos e sociólogos estruturalistas queriam que disséssemos. Althusser nos oferece uma pseudo-escolha: ou devemos dizer que não há regras, mas apenas um enxame de “indivíduos”, ou devemos dizer que as regras *jogam* os jogadores.

A diferença entre “jogar” um jogo e ser jogado ilustra a diferença entre a estruturação dos acontecimentos históricos governada por regras (dentro da qual homens e mulheres continuam como os sujeitos da sua própria história) e o estruturalismo. Como sempre, Althusser simplesmente tomou uma moda da ideologia burguesa e deu-lhe o nome de “marxismo”. Antigamente, a Economia Política vulgar via o comportamento econômico dos homens como determinado por *leis* (embora os trabalhadores fossem teimosos e refratários a obedecer tais leis), mas concedia ao indivíduo autônomo uma área de liberdade, em suas escolhas intelectuais, estéticas ou morais. Hoje, os estruturalismos invadem essa área por todos os lados; somos estruturados por relações sociais, falados por estruturas linguísticas previamente dadas, pensados por ideologias, sonhados por mitos, gerados por normas sexuais patriarcais, atados por obrigações afetivas, cultivados por mentalités, e representados pelo roteiro da história. Nenhuma dessas idéias é, na sua origem, absurda, e algumas delas baseiam-se em acréscimos substanciais ao conhecimento. Mas tudo escorrega, a uma certa altura, do senso para o absurdo e, em seu conjunto, todos chegam ao terminal comum da não-liberdade. O estruturalismo (esse terminal do absurdo) é o produto final da razão auto-alienada — “refletindo” o senso comum da época — na qual todos os projetos, empreendimentos e instituições humanos e até mesmo a própria cultura humana parecem situar-se *fora* dos homens, situar-se *contra* os homens, como coisas objetivas, como o “Outro” que, por sua vez, movimenta os homens como coisas. Antigamente, o Outro era denominado “Deus”, ou Destino. Hoje, foi rebatizado de Estrutura.

Eu disse que Marx tornou visíveis as “regras” do capital. Para isso, foi necessário proceder através de uma “Crítica da Economia Política”. Dessa maneira, ele pôde formular o conceito de um “modo” capitalista de produção, tanto como circuito do capital quanto como um modo de auto-reprodução, pelo qual o capital reproduzia as relações produtivas que permitiam sua própria reprodução. Esse modo de produção pôde então ser

conceitualizado como uma estrutura integral, na qual todas as relações devem ser tomadas simultaneamente como um conjunto, e na qual cada regra tem sua definição dentro dessa totalidade. A partir disso, acrescentou (por vezes erroneamente) as formas de desenvolvimento pelas quais esse modo poderia passar e, mais ainda, (e mais precipitadamente) projetou sua "lei do movimento" no futuro. O fato de que essas "leis" ou "tendências" não operam (ao contrário do que ele uma vez afirmou truculentamente) com "necessidade férrea no sentido de resultados inevitáveis", pode ser explicado, em parte, por ter Marx subestimado as tendências contrabalançadoras em operação. Ao contrário da opinião de certos praticantes teóricos, nenhum trabalhador conhecido pelos historiadores permitiu jamais que a mais-valia lhe fosse arrancada do couro sem encontrar uma maneira de reagir (há muitas maneiras de "fazer cera"); e paradoxalmente, por sua reação, as tendências foram desviadas e as "formas de desenvolvimento" se processaram de maneiras inesperadas. De outra parte, isto se deveu ao fato de que outras tendências contrabalançadoras surgiram, sem terem sido convidadas, de "regiões" para as quais a Economia Política não dispunha de termos.

Mas essas restrições de modo algum servem para mostrar que o projeto de Marx não era legítimo. Foi um avanço que marcou época no conhecimento para construir — através de uma árdua luta teórica, através de hipóteses e de uma investigação empírica igualmente árdua — o conceito de um modo estruturado de produção.

O leitor poderá perguntar-me: "Ah! Não estará você dando a Althusser com a mão esquerda o que lhe tomou com a direita? E não está Althusser autorizado a ver o capitalismo como estrutura?" A resposta é "não". E quem tiver feito essa pergunta será expulso da classe. Um modo capitalista de produção não é o capitalismo. Com a troca de duas letras passamos de um adjetivo que caracteriza um modo de produção (um conceito dentro da Economia Política, embora dentro da "anti"-Economia Política marxista) para um substantivo que descreve uma formação social na totalidade de suas relações. Deixaremos nosso perguntador de castigo durante algumas páginas, para que medite sobre sua tolice, e voltaremos ao modo de produção.

Depois de toda a animosidade de minha crítica anterior, esta será finalmente a oportunidade para uma reunião feliz. Pois os historiadores da tradição marxista empregaram, por muitas décadas, o conceito de modo de produção, examinaram o processo de trabalho e as relações de produção. Lembro-me de uma época, na Inglaterra, em que esses historiadores não eram numerosos, em que essa era a nossa preocupação característica e que, decididamente, não gozava de boa reputação. E agora — não só entre althusserianos, mas entre os praticantes teóricos em geral — o "modo de produção" tornou-se o foco de uma preocupação verdadeiramente

obsessiva. Eles estão, decididamente, "na sua". Estão sempre a desfazê-lo para fazê-lo novamente. Estão sempre examinando seu "mecanismo", arrumando de novo os seus componentes, colocando um novo pino aqui, uma engrenagem ali, lubrificando as partes móveis com abstrações purificadas. O "modo de produção" tornou-se uma base de operações no Ártico da Teoria, da qual os exploradores não se podem afastar mais de 100m, com medo de se perderem numa nevasca ideológica.

⇒ O que é estranho em relação a esse "modo de produção" é que pode ser construído e reconstruído dentro da Teoria, sem qualquer recurso ao conhecimento dos historiadores, antropólogos e outros. Althusser e Balibar são demasiado rigorosos até mesmo para admitir as descobertas dessas disciplinas; Hindess e Hirst mostram um conhecimento casual de algumas obras secundárias, e se empenham em demonstrar que esse trabalho (sendo ideológico na origem) é desnecessário à Teoria; e os historiadores pagam esses tributos não com irritação, mas com tédio. Não respondem nem discutem, simplesmente porque todo o projeto da prática teórica é idealista e irrelevante. Pois a prática teórica engendra esses modos de produção não na da teoria ou na sociedade, mas na metafísica; e um modo metafísico de produção, por sua vez, produzirá não mercadorias, mas conceitos e categorias metafísicas, ao mesmo tempo em que reproduz interminavelmente as suas próprias condições de auto-reprodução metafísica. Como todos os cozinheiros do Absoluto, esses praticantes descobriram a receita teórica instantânea, o punhado de ingredientes completos com os quais se pode cozer toda a história e toda sociedade.

De modo que isso não é, afinal de contas, um local de feliz reunião, mas um lugar de dissociação total entre métodos e tradições incompatíveis. É como se fosse ser realizada uma conferência tendo, de um lado, todos os que se interessam pelas relações sexuais, papéis segundo os sexos, as formas e a história da família, estruturas de parentesco, criação de filhos, homossexualidade, psicologia sexual, a literatura do amor profano e romântico; e, do outro lado, um grupo de praticantes teóricos que tivessem reduzido tudo isso à contemplação metafísica dos órgãos de reprodução, que produzem todas essas "manifestações" e que, ao mesmo tempo, se reproduzem a si mesmos. Um grupo chegaria ao conhecimento pela investigação de uma multiplicidade de evidências, em sua expressão própria e autêntica; o outro, ficaria fechado num circuito metafísico de ovulação e esperma. Os participantes ficariam frustrados. Resolveriam separar-se e continuar suas reuniões em salas diferentes. Como fizeram a prática teórica e o materialismo histórico.

Não é uma questão de discordância sobre isto ou aquilo, mas de incompatibilidade total quanto à maneira pela qual o historiador e o "teórico" se situam ante um modo de produção. Temos autoridades em "relações produtivas" que nunca examinaram um arrendamento feudal, ou uma

letra de câmbio, ou uma luta sobre o preço do trabalho por tarefa. E temos autoridades sobre o "processo de trabalho" que nunca julgaram relevante à sua exaltada teoria o trabalho de Christopher Hill sobre os "usos do sabbatismo", ou o meu, sobre "tempo e disciplina de trabalho", ou o de Eric Hobsbawm sobre "o artesanato errante", nem o de uma geração de "historiadores do trabalho" (americanos, franceses, britânicos, grupo com frequência rejeitado com desprezo⁵³) sobre o estudo do tempo-e-movimento, taylorismo e fordismo.

Esse tipo de idealismo teórico não é apenas ativamente inútil: ocorre também, por exemplo, que na imensa área de estudos recentemente aberta, o estudo das sociedades camponesas (em que tanta coisa depende da economia de subsistência, tributação e comercialização, de normas tradicionais e de necessidades, práticas de herança, modos de família, direito consuetudinário particularista), os praticantes teóricos ficam mexendo no seu modelo, tentando levar em conta os milhões rurais que, de alguma forma, são "marginais" em relação aos circuitos adequados do capital. E não só a grosseira materialidade histórica se recusa, teimosamente, a "corresponder" à pureza de seu conceito; não só qualquer margem teórica admitida para a "contradição" será jamais suficiente, pois em todo "agora" histórico (conjuntura) o circuito do capital está sendo obstruído e encontra resistência em todos os pontos — homens e mulheres recusam-se a ser reduzidos a seus *Trager* — de modo que as "formas" são "desenvolvidas" e desviadas de maneiras teoricamente impróprias pela própria luta de classes. Trata-se também de que esse idealismo é *ativamente* desorientador e diversionário, dando-nos falsos resultados históricos a cada momento, impondo seus próprios pressupostos à evidência, bloqueando todos os canais "empíricos" dos sentidos do conhecimento e, como teoria política contemporânea, levando apenas a bizarras estratégias de canguru (na qual as conclusões já são estabelecidas previamente pelas premissas arbitrárias de um partido ou de uma seita) ou pela segurança de uma cadeira de braços.

Mas não será injusta essa rejeição? Não será a prática teórica, com sua "autonomia relativa" e sua intrincada engrenagem, muito mais sutil e rigorosa do que o "economismo vulgar" que ela substituiu? A resposta, em suma, é a de que se trata de uma pergunta do "tipo sim", a que devemos responder "não". É uma pergunta "tipo sim" porque reduz a uma caricatura sem rosto e inidentificável toda a teoria e prática precedentes, e busca apagar qualquer evidência da vigorosa tradição alternativa em cujo interesse falo. E a resposta deve ser "não" porque, apenas de toda a sua abstração e ressalvas, o produto teórico é um reducionismo idealista tão vulgar em seu economismo quanto qualquer coisa apresentada antes.

Vamos, porém, admitir uma resposta mais calma. E podemos, com isto, apresentar um pedido de desculpas aos economistas marxistas. A teoria de um modo de produção pertence, muito adequadamente, ao seu

próprio sistema conceptual. E conveniente que seja interrogada e aperfeiçoada. Os continuados debates sobre os economistas bem podem ser significativos, e os historiadores esperam contar com a ajuda de suas descobertas. Mais geralmente, o emprego do conceito de um modo de produção é um aperfeiçoamento em relação a um certo uso negligente das expressões "base material" e "forças produtivas" — ou *poderia* ser um aperfeiçoamento, nos espíritos abertos a qualquer conversação empírica. Como observou Williams,

Não foi o marxismo, mas os sistemas que combateu e continua combatendo que separaram e fizeram abstração de várias partes da totalidade desse processo social. Foi a afirmação e a explicação de formas políticas e filosóficas e idéias gerais como independentes do processo social material "acima dele", que produziu um tipo necessário de contra-afirmação. No fluxo da polêmica, isso foi com frequência exagerado, até chegar a repetir, numa simples inversão de termos, o tipo de erro que atacava.

Portanto, o marxismo "assumiu por vezes as cores de um tipo especificamente burguês e capitalista de materialismo".¹⁵⁴ Isso é sem dúvida verdade. Mas também é certo — e pelas mesmas razões — que reduzir todos os fenômenos sociais e intelectuais a "efeitos" de um "modo de produção" essencialista, metafísico — não importa através de que aperfeiçoamento de "mecanismos" — é apenas encerrar aquele velho materialismo burguês no âmbar idealista.

Há também, admitimos, uma grande diferença na qualidade da prática teórica. É possível uma boa ou uma má prática em relação a um modo de produção. A prática de Balibar é tão má que não admite o interrogatório de um historiador. Mas Simon Clarke, ocupando-se de Althusser e Balibar, pôde mostrar suas incoerências e absurdos da maneira mais clara e apresentar, através da crítica, uma reformulação lúcida do conceito de modo de produção. Isso me parece útil e, ao mesmo tempo, me poupa o trabalho de realizar a mesma tarefa. Clarke chegou, evidentemente, ao limite mesmo da reserva dos cangurus. Mas ainda não ultrapassou esse limite, pois é capaz de escrever, discutindo as "diferentes formas de sociedade",

As relações de produção sobre as quais esses vários modos de produção se baseiam provêem a base para diferentes formas de exploração e, de maneira correspondente, para diferentes relações de distribuição. Também serão expressas em formas econômicas, ideológicas e políticas específicas, que devem ser analisadas como formas *desenvolvidas* da relação fundamental de produção.¹⁵⁵

É o mesmo tipo de ato circular que observamos em Smelser, onde a cobra come seu próprio rabo; em lugar de um "sistema de valores", a "relação fundamental de produção" está engolindo seus próprios efeitos. E o problema crítico está nas últimas linhas — "formas econômicas, ideológicas e

políticas (...) devem ser analisadas como formas *desenvolvidas* da relação fundamental de produção". A noção essencialista de "imanência", o platonismo final, está aí.

Devemos voltar a Marx? Ou devemos discutir a questão independentemente de qualquer autoridade? Vamos tentar fazer as duas coisas ao mesmo tempo. É verdade, sem dúvida — e geralmente considerado como uma proposição "marxista" fundamental — que há certa correspondência entre um determinado modo de produção e uma formação social (inclusive as formas política e ideológica). Isso não é de surpreender, já que produção, relações sociais, modos políticos e construções ideológicas são, todos, atividades humanas. A proposição marxista vai além, e afirma não só "certa correspondência", mas uma correspondência na qual o modo de produção é determinado. Marx e Engels expressaram essa correspondência e essa determinação de várias maneiras diferentes; pela elaborada analogia espacial (mas, em última análise, mecânica e insatisfatória) de "base" e "superestrutura"; por meio de proposições diretas, como "o ser social determina a consciência social" (que é, em si mesma, uma "contra-afirmação" polêmica, do tipo indicado por Williams); por meio de analogias enigmáticas, mas sugestivas, a partir das ciências naturais ("uma iluminação geral em que todas as outras cores são mergulhadas"); e por rápidas indicações metafóricas — o moinho manual "*nos dá a sociedade com o senhor feudal*", ideologias religiosas são um "*reflexo*" das relações produtivas, que "*surgem como*" categoria da Economia Política, e essas relações revelam o "mais íntimo segredo, a base oculta de toda a estrutura social e (...) a correspondente forma específica do Estado".¹⁵⁶ Quando lembramos que alguma interação recíproca é também proposta (por exemplo, entre a "superestrutura" e a "base"), há suficiente "margem de manobra" nessas proposições para muitos ajustes e interpretações.

Frente a essas proposições indecisas, o praticante que trabalha na tradição "marxista" poderia seguir um de dois caminhos. Poderia resolver selecionar entre elas a formulação "correta" e "científica"; apertar os seus parafusos, mexer no "mecanismo", eliminar toda "margem", teorizar sobre o "efeito de sociedade" e o "efeito ideológico" e aperfeiçoar um planetário. Suponho que possamos tolerar esse caminho num certo tipo de filósofo ou teólogo, que nunca se viu às voltas com o difícil trabalho de reconstituir, a partir de material histórico, um modo de produção efetivado, que não entende o recurso necessário do historiador às analogias e sugestões metafóricas como indicação das conexões e direções do processo social, e as considera, erroneamente, como afirmações literais sobre certo "mecanismo". Ele nunca ouviu quebrar-se um galho seco na floresta, quando um plebeu disputa seus direitos com o rei, nem ouviu o silêncio angustiado e em seguida a saturnália histórica, quando um herege é queimado. Acha que tudo pode ser traçado num mapa na sua cabeça: esta base, aquele

terreno, essa região, nível e instância. No fim, pensa que é o seu pensamento que faz as coisas: "o processo que produz o conhecimento concreto se passa totalmente na prática teórica". (AFM, 162).

Há, porém, outro caminho possível. Podemos começar tomando essas várias proposições como hipóteses, e em seguida podemos *verificar*. Isso nos levará imediatamente a uma série muito diferente de questões. Serão verdadeiras essas proposições? Terá Marx mostrado que são verdadeiras, ou apenas as pressupôs, sem maiores verificações? Se são verdadeiras, são significantes e sugestivas, ou serão truismos que ainda deixam tudo a ser verificado? E, ainda uma vez, se forem verdadeiras, *por que* são verdadeiras? De que maneira, e através de quais meios, essa correspondência se afirma? E, finalmente, permite-nos o nosso novo conhecimento (obtido em resposta a essas perguntas) voltar novamente a Marx, não para ajustar e tornar mais concisa uma formulação, mas para modificar a reorganizar seus conceitos?

A tradição marxista alternativa vem fazendo essas perguntas há décadas. Não tenho procuração para falar em nome da "história", e por isso só me posso referir ao meu próprio entendimento do conhecimento histórico. A primeira pergunta — "são verdadeiras essas proposições"? — é, infelizmente, empírica. Na minha própria opinião, elas se mostraram verdadeiras, mas em termos ainda mais frouxos e equívocos que os de Marx. Em diversas circunstâncias históricas a pesquisa mostrou que "o movimento econômico finalmente se afirma a si mesmo como necessário"; o estudo comparativo das sociedades feudais, ou das revoluções industriais, demonstrou as maneiras pelas quais o modo genérico de produção encontrou uma expressão aproximadamente análoga nas diferentes sociedades e instituições estatais; e a mais fértil hipótese marxista (tal como apresentada em sua conhecida carta a Weydemeyer, em 1852) de que "a existência de classes está ligada apenas a fases históricas particulares no desenvolvimento da produção", parece-me ter sido demonstrada além de qualquer dúvida, e com muitos corolários quanto às formas análogas de expressão de classe na vida intelectual e social.

Mas as descobertas, embora positivas, foram equívocas. Elas sugerem não só uma maior complexidade e reciprocidade de relações do que Marx havia proposto, como também suscitam a questão da significação que podemos atribuir à correspondência. A complexidade, como argumentei suficientemente, não é em nada esclarecida dando-se a ela novo nome, de boa reputação, como "autonomia relativa" (ver p. 111). O conceito crítico (não examinado por Althusser) é o da própria "determinação"; daí a importância — como Williams, eu e outros vimos insistindo há anos (para surdos) de definir "determinar" em seus sentidos de "estabelecer limites" e "exercer pressões", e de definir "leis de movimento" como "lógica do processo". Isso nos ajuda, imediatamente, a sair do circuito idealista; já não podemos

ver as formações sociais como “efeitos de sociedade” ou como “formas desenvolvidas” de um modo imanente.

A questão da significação a ser atribuída à correspondência é ainda mais difícil, pois a noção idealista começa com a proposição de que “o econômico” é (em última instância, etc.) determinante e em seguida pula, de mãos dadas com seu gêmeo, o “economismo” vulgar, para a velha e boa suposição utilitária de que ele é, portanto, de alguma forma mais “real”, sob todos os aspectos. A partir disto, a prática teórica pode desenvolver vários argumentos. Assim, se numa determinada sociedade a região decisiva parece ser não-econômica (parentesco, poder militar), então isso pode ser simplesmente redefinido como a área a que “a instância econômica” foi “atribuída” (ver pp. 162-63). Ou, o que é comum, outras áreas são simplesmente consideradas como sendo *menos* reais — como problemas de segunda ou terceira ordem, como a preocupação de uma outra “região” da teoria (ainda imatura e não-desenvolvida), ou apenas como não-problemas, que podem ser dissolvidos com a varinha mágica da “autonomia relativa”.

Mas é de pouco consolo para um prisioneiro, padecendo nas celas fétidas e superlotadas de uma prisão de Calcutá, em 1976, ouvir dizer que seu problema é de terceira ordem, e que ele é vítima de um efeito de sociedade relativamente autônomo. Pior ainda: a suposição semi-oculta de que o “relativamente autônomo” é por isso menos “real” (e menos merecedor da atenção teórica ou histórica) do que o modo de produção pode permitir ao praticante teórico, se o capricho ou a ideologia o induzirem a isso, a uma frouxidão assombrosa na análise. De fato, religiões, ideologias e o próprio Estado, com todo o seu arsenal de aparelhos repressivos, sendo “relativamente autônomos” podem se desenvolver, em meio século ou por séculos, *de qualquer maneira que queiram*, e os teóricos do “modo de produção”, na segurança de suas proposições autoconfirmatórias, não precisam mexer um fio de cabelo teórico. Pois já definiram esse modo como sendo essencial e verdadeiramente real, e os efeitos, ou regiões, ou níveis, podem prosseguir seu caminho autônomo. Exatamente dessa maneira, em 1963, Althusser agita sua varinha, e o stalinismo desaparece (exceto como um problema de terceira ordem):

Tudo o que se tem dito do “culto da personalidade” concerne exatamente ao domínio da *superestrutura*, portanto da organização do Estado e das ideologias; concerne, ademais, em grande parte, a esse *único domínio*, que, na teoria marxista, sabemos que possui uma “autonomia relativa” (o que explica mui simplesmente, em teoria, que a *infra-estrutura* socialista pôde, no essencial, se desenvolver sem prejuízos durante esse período de erros que afetam a *superestrutura*). (AFM, 213)

Muito simples. Mas essa separação arbitrária de um “modo de produção” de tudo que realmente ocorre na história (tão característica da dupla

idealista/economista) acaba não nos dizendo nada e desculpando tudo. Essa Teoria é como um médico que, quando seu paciente agoniza com uma enfermidade, o examina por uma hora e em seguida declara que, embora a enfermidade seja determinada em última instância pelo corpo, é um efeito corpóreo relativamente autônomo. Como de fato, é; a enfermidade não é uma projeção da alma do paciente; mas a medicina aprendeu isso há muitos séculos. E por muito tempo essa dissociação espúria da “produção”/“consciência” — que é ela mesma apenas a velha dicotomia entre matéria/espírito ou corpo/alma, reaparecendo sob forma marxista — foi questionada, na tradição marxista, de um lado pelos historiadores e antropólogos, que insistiram para que idéias, normas e regras fossem recolocadas no modo de produção, sem o que este não poderia sobreviver nem mesmo por um dia; e do outro, pelos materialistas culturais, que insistiram em que a noção de “superestrutura” “nunca foi materialista”¹⁵⁸

— “Determinação” é uma palavra grande, importante, que parece pronunciar-se em todos os casos com conhecimento de causa. Mas quando se afasta, em seu carro luxuoso, descobrimos que tudo ainda está por ser descoberto. Voltando à nossa analogia anterior, pode haver um sentido verdadeiro no qual o estado neurótico de um homem seja determinado em última instância pela sua natureza sexual, a qual, por sua vez, é determinada pelos seus órgãos reprodutivos masculinos. Mas isso não torna a sua neurose menos “real”, nem poderíamos compreendê-la ou curá-la por um prolongado exame de seu pênis. E, além disso, para complicar ainda mais as coisas, um sintoma de sua neurose pode ser, precisamente, a impotência. É uma analogia simplista, já que as sociedades são tão complexas quanto as pessoas, mas de maneiras diferentes. Mas essas duas ressalvas — quanto à complexidade da “correspondência” e quanto à sua significação — são tão severas que questionam a eficácia das noções gerais de Marx. Poucos dos problemas de significação crítica (os mais “reais”) que enfrentamos em nossas vidas reais parecem estar *direta* e causalmente implicados nesse campo de correspondência: nacionalismo, racismo, opressão sexual, fascismo e o próprio stalinismo certamente não estão longe desse campo (pois a pressão dos antagonismos de classe e das ideologias de classe pode ser sentida em todos), mas é igualmente certo que não podem ser considerados como “formas desenvolvidas da relação fundamental de produção”; são formas por direito próprio, e para sua análise precisamos (tal como os psiquiatras precisam) de um nova série de termos, não encerrados nas premissas da Economia Política.

Isso não é dizer que as proposições de Marx estavam erradas, embora tivessem sido expressas, por vezes, com tamanha confiança que autorizaram conclusões errôneas. Foi importante aprender que a neurose não era causada pela possessão satânica, e importante aprender que as questões humanas não expressam a mente da divina providência, ou dos grandes

homens, ou o desdobramento das Idéias, ou um mercado benévolo e neutro em relação às classes. Marx levou o conhecimento a transpor um umbral, apontou-lhe o mundo e disse-lhe que o fosse *descobrir*. E naquele mundo exterior, além da “base” segura do modo de produção, muitas das mais caras preocupações humanas estão localizadas.

Além do mais, isto suscita, numa nova forma, todo o problema da eficácia da agência humana, de homens e mulheres como sujeitos de sua própria história. Dentro dos circuitos seguros de um modo de produção, é bastante fácil para Althusser ver os homens como *Träger*, e recair exatamente no mesmo modo de pensar que Marx identificou em Proudhon: “Do seu ponto de vista o homem é apenas o instrumento usado pela Idéia ou a razão eterna para se manifestar.”¹⁵⁹ Mas no mundo fora daquela porta, talvez se pudesse mostrar que a agência teve um âmbito maior para exercer seus efeitos. Na verdade, essa agência não estará livre de pressões ulteriores determinadas, nem escapará aos limites determinados. É improvável que ela apresse a resolução da complexidade e das contradições extraordinárias dos modos superpostos de produção observáveis na Índia. Mas poderia ser capaz de abrir os portões da prisão de Calcutá e libertar nosso prisioneiro. Na verdade, fez exatamente isso. Poderia até mesmo ser capaz de resistir, ou legitimar, as pressões ideológicas dominantes de nossa época. Poderia cair em cumplicidade com o predestinacionismo stalinista, ou poderia raciocinar com Althusser e contribuir para libertar de sua influência um outro espírito.

Além disso, se voltarmos o olhar para qualquer futuro descrito como “socialista”, não haverá erro mais prejudicial e realmente perigoso para a prática de qualquer liberdade humana do que a noção de que há um modo “socialista” de produção (como a propriedade pública ou estatal dos meios de produção) dentro do qual são *dadas* certas relações “socialistas” de produção, e que constituirá uma garantia categórica de que uma sociedade (valores, idéias, instituições, etc.) socialista se produzirá a si mesma — não, talvez, imediatamente (pois há a “autonomia relativa”, etc. etc.) mas no devido tempo, saindo do ventre do próprio modo de produção. Isso é totalmente inexato: toda escolha e toda instituição, está ainda por ser feita, e qualquer outra suposição constitui um erro tão espantoso em sua imperfeição mística quanto a noção de Althusser de que, com Stalin, a “*infra-estrutura* socialista” pôde “no essencial, se desenvolver sem prejuízos” (pp. 177-178). Assim, em lugar de a Teoria nos oferecer tão reconfortantes garantias, o surgimento, dentro de partidos e ideologias que se pretendem na “vanguarda” do movimento socialista, de teologias metafísicas tão monstruosas (nas quais a vontade, a escolha, valor, os próprios homens e mulheres desaparecem), é uma premonição muito pressaga. Devemos libertar nossas mentes *agora*; se essa ideologia chegar mesmo a pretender uma parcela do poder, será demasiado tarde.

XV

Podemos tentar, agora, reunir nossa argumentação. Eu disse, numa seção anterior, que as hipóteses do materialismo histórico e da "anti"-Economia Política de *O Capital*, embora intimamente relacionadas, eram distintas. Isto foi dito claramente por Marx em seu prefácio aos "Manuscritos de Paris" (1844), quando delineou seu ambicioso e impossível projeto de vida:

Apresentarei, portanto, uma após a outra, uma crítica do direito, da moral, da política etc., em diferentes brochuras independentes e então, finalmente, num trabalho em separado tentarei mostrar as conclusões do todo e a relação das partes entre si e terminarei com uma crítica da elaboração do material pela filosofia especulativa. Portanto, no presente trabalho, a ligação da economia política com o estado, o direito, a moral, a vida civil etc., é tratada apenas na medida em que a própria economia política professa ocupar-se desses assuntos.¹⁶⁰

Enquanto isso, as hipóteses do materialismo histórico ("a relação das partes entre si") foram rapidamente apresentadas, entre 1845 e 1848, em *A ideologia alemã*, *Miséria da filosofia* e *Manifesto comunista*. Friedrich Engels desempenhou um importante papel no desenvolvimento dessas hipóteses e, atrás dele, encontramos a influência direta das organizações de classe e da consciência de classe do movimento operário britânico. Como Stedman Jones mostrou num estudo útil, Engels era muito modesto quanto ao seu papel nessa produção conjunta,¹⁶¹ havendo assim maior razão para se ver com respeito os esclarecimentos de suas últimas cartas.

Assim, as hipóteses do materialismo histórico já haviam sido apresentadas em 1848. Essas hipóteses foram retomadas por Engels em vários de seus prefácios subseqüentes às edições do *Manifesto*. Assim (na edição alemã de 1883):

O pensamento básico em todo o Manifesto — de que a produção econômica e a estrutura da sociedade de qualquer época histórica que dela nascem necessariamente constituem a base da história política e intelectual dessa época; que consequentemente (...) toda história foi uma história de luta de classes (...) esse pensamento básico pertence única e exclusivamente a Marx.¹⁶²

Essas proposições, afirmava Engels em seu prefácio à edição inglesa de 1888, "destinavam-se a fazer pela história o que a teoria de Darwin havia feito para a biologia". Não obstante, como já vimos (pp. 78-79) essas hipóteses continuaram em grande parte sem desenvolvimento nos 40 anos seguintes; foram mais elaboradas por Engels do que por Marx e, ao final de sua vida, o primeiro pôde ver claramente que "se havia feito apenas um pouco".

Enquanto isso, e pelo menos durante 20 anos, Marx se voltara para a luta com seu antagonista, a Economia Política, e nessa luta, empenhou-se em desenvolver aquilo que, na minha opinião (pp. 71-73), pode ser considera-

do como sendo uma “antiestrutura” àquela estrutura. Aleguei que o próprio Marx ficou preso, durante algum tempo, na armadilha dos circuitos do capital — uma imanência que se manifesta em “formas” — e que só em parte escapou a essa armadilha em *O Capital*. É a ela (o lado *Grundrisse* de Marx) que a prática teórica retorna tão ansiosamente;¹⁶³ é do coração dessa armadilha que Althusser extrai sua autoridade textual, e ele quer nos fazer voltar à prisão conceptual (modo de produção = formação social) que havia sido imposta a Marx pelo seu antagonista burguês. Até que ponto Marx teve consciência de sua prisão, é uma questão complexa, e que (a meu ver) não tem muita importância para o progresso atual do conhecimento. Estamos interessados em fazer avançar a história e o entendimento de Marx, e não na marxologia. Mas devemos, pelo menos, notar que Marx, em sua crescente preocupação nos últimos anos de vida com a antropologia, estava retomando os projetos de sua juventude em Paris.¹⁶⁴

O problema, como já argumentei suficientemente, é passar dos circuitos do capital para o capitalismo; de um modo de produção altamente conceptualizado e abstrato, dentro do qual o determinismo surge como absoluto, para as determinações históricas como o exercício de pressões, como uma lógica do processo dentro de um processo maior (e por vezes contrabalançador). Seria ridículo, é claro, dizer que Marx, em *O Capital*, não chegou repetidamente à linha que separa a Economia Política da história, estrutura e processo, e não se referiu repetidamente — em muitos casos de maneira bastante esclarecedora — à pressão da primeira sobre as formas e lógica da segunda. Mas as referências *continuam hipóteses*; são supostas, e não provadas; e mais ainda, as suposições são apoiadas pelas hipóteses anteriores do materialismo histórico, que precedem de muito a *O Capital*, mas que ficaram sem desenvolvimento e sem exame. E os problemas surgem repetidamente no que chamei de “conceitos de junção” (p. 125): a “necessidade”, que pode reaparecer na antropologia como “norma” e na “história” como “vontades” ou “valores”; “modo de produção”, que pode reaparecer como uma pressão determinante dentro de um complexo processo histórico; “classe”, postulada como a estruturação de um modo de produção, ou materializando-se de maneiras que nunca podem ser predeterminadas (como os historiadores mostraram suficientemente); o próprio “determinismo”, como fechamento ou como pressão.

Além disso, a Economia Política, incluindo a “anti”-estrutura de Marx, não dispunha de termos — deliberadamente, e para os objetivos da sua ciência analítica, *excluíra* os termos — que se tornam, imediatamente, essenciais para que compreendamos as sociedades e as histórias. A Economia Política tem termos para o valor de uso, o valor de troca, o valor monetário e a mais-valia, mas não para o valor normativo. Não tem termos para outras áreas da consciência: como ver em termos de valor, preço e lucro os rituais simbólicos de Tyburn ou do mausoléu de Lenin (ou, agora,

de Mao)? Podemos formular a hipótese de que um “vocabulário” “reaparecerá” dentro de outro, mas ainda assim não sabemos como, por que meios ou mediações. E é aqui que verificamos ser a analogia de Engels entre Darwin e Marx, sob um aspecto, ainda mais próxima do que ele pretendia. Assim como Darwin propôs e demonstrou um processo evolutivo que se desenvolveu por meio de uma transmutação hipotética das espécies — espécies que até então haviam sido consideradas como imutáveis e fixas — e ainda assim continuou totalmente no escuro quanto aos meios genéticos reais dessa transmissão e transmutação — assim também, de maneira análoga, o materialismo histórico, como uma hipótese, ficou sem sua “genética” própria. Se fosse possível propor uma correspondência — e, em parte, demonstrá-la — entre um modo de produção e processo histórico, como, e de que maneira, isso se faria? É uma pergunta importante: porque uma das respostas será, simplesmente, deixar de lado o problema, sem solução. E a teologia dirá que a evolução evidencia a manifestação peculiar da vontade divina, enquanto a prática teórica dirá que a história manifesta o “desenvolvimento das formas” do capital. A outra resposta (a tradição de Mendel e do materialismo histórico e cultural) deverá ser *descoberta*.

✕ O que descobrimos (em minha opinião) está num termo que falta: “experiência humana”. É esse, exatamente, o termo que Althusser e seus seguidores desejam expulsar, sob injúrias, do clube do pensamento, com o nome de “empirismo”. Os homens e mulheres também retornam como sujeitos, dentro deste termo — não como sujeitos autônomos, “indivíduos livres”, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida “tratam” essa experiência em sua *consciência* e sua *cultura* (as duas outras expressões excluídas pela prática teórica) das mais complexas maneiras (sim, “relativamente autônomas”) e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre, através das estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada.

Devemos ressaltar que, embora isso não seja incompatível com as hipóteses de Engels e Marx, não é exatamente a mesma coisa que as suas proposições. Introduzimos um termo, “cultura” que, em sua origem “antropológica”, seria deplorado por Althusser, e que em sua definição e desenvolvimento subsequente dentro do conhecimento histórico não estava à disposição de Marx. É um termo com cuja defesa estou totalmente comprometido e, se os marxólogos insistirem na necessidade disso, até mesmo *contra* Marx, pois não é verdade que ele tivesse inocentemente negligenciado a necessidade de proporcionar uma certa “genética” à sua teoria. Marx tentou isso, primeiro, em seus escritos sobre a alienação, fetichismo de mercadoria, e reificação; e em segundo lugar, em sua noção do homem, em sua história, continuamente refazendo a sua própria natureza. (Observaremos, apenas de passagem, já que outros críticos se detiveram

nessa questão, que Althusser exclui toda exploração de qualquer série de noções sugestivas de seu cânone). Sobre a primeira série de conceitos quero dizer apenas que eles se propõem a fornecer uma “genética” — a explicar como a história é determinada de maneiras que se chocam com as intenções conscientes de seus sujeitos — em termos de *racionalidade* mistificada. Os homens se aprisionam em estruturas de sua própria criação porque se *mistificam a si mesmos*. Embora os historiadores possam considerar essas noções sugestivas em certas áreas (como no estudo de ideologias), argumentariam — e eu certamente argumentarei — que, numa aplicação mais geral, eles são o produto de uma mente excessivamente racional; oferecem uma explicação em termos de racionalidade mistificada para comportamentos e crenças *não*-racionais ou *irracionais*, cujas fontes não podem ser inferidas da razão. Quanto à segunda série de conceitos (o homem fazendo sua própria natureza), embora seja importante e aponte o caminho certo, continua tão mal desenvolvida que, com efeito, pouco mais faz do que repetir a pergunta anterior em novos termos: ainda temos de *descobrir* “como”?

Voltamos assim ao termo que falta, “experiência”, e enfrentamos imediatamente os verdadeiros silêncios de Marx. Não se trata apenas de um ponto de junção entre “estrutura” e “processo”, mas um ponto de *disjunção* entre *tradições* alternativas e incompatíveis. Para uma delas, a do dogma idealista, esses “silêncios” são espaços em branco ou ausência de “rigor” em Marx (incapacidade de teorizar plenamente seus próprios conceitos) e devem ser costurados aproximando os conceitos, gerados conceitualmente pela mesma matriz conceptual. Mas como já vimos (p. 126), essa procura da segurança de uma teoria perfeita, totalizada, é a heresia original contra o conhecimento. Essas perfeitas criações idealistas, magnificamente costuradas com um ponto conceptual invisível, acabam sempre na banca de liquidação. Se Marx tivesse realmente criado uma Teoria assim, ela já estaria no balcão das pechinchas, juntamente com Spencer, Dühring e Comte, de onde seria resgatada por alguma estudante em busca de um material bizarro para costurar sobre seu jeans de doutorado.

Na sua presente encarnação como “prática teórica”, a noção da Teoria é como uma praga que se tivesse instalado na mente. Os sentidos empíricos são obstruídos, os órgãos morais e estéticos são reprimidos, a curiosidade é sedada, todas as evidências “manifestas” de vida ou de arte são descredenciadas como “ideologia”, o ego teórico cresce (pois tudo o mais é mistificado pelas “aparências”), e os devotos se reúnem fervorosamente em torno do Modo de Produção. Como os acessos ao altar de Lakshmi num velho templo hinduísta, os caminhos são longos, escorregadios e ornados, mas finalmente lá está ela, a deusa da riqueza material, encrustada de ouro e jóias, envolta em guirlandas e tendo visíveis apenas os seus enormes olhos enigmáticos. Prestam-lhe obediência, invocam seus muitos nomes, *La*

Structure à Dominante, O Modo, o MCP. Os ritos que cumprem são por vezes lamentáveis, por vezes cômicos. Os críticos esforçam-se por decifrar poemas como a reapresentação da teoria ou da ideologia em termos opacos. E sob esses termos está O Modo, o MCP. Assim como, no platonismo inerte de sua teoria, toda cultura e toda vida social foram reduzidas ao Modo, assim também seu vocabulário é recozido até reduzir-se à mesma pasta descaracterizada.

Uma dupla articulação GMP/GI-GI/AI/LMP é, por exemplo, possível, pela qual uma categoria GI, quando transformada por AI num componente ideológico de uma LMP, pode então entrar em conflito com as relações GMP que ela existe para reproduzir.¹⁶⁵

É uma gentileza desse crítico literário oferecer-nos um "exemplo". Mas supor que isso promova uma "ciência" da estética materialista é caluniar tanto a ciência como o materialismo.

Nem todos os ritos são tão sinceros. Os peregrinos são por vezes críticos e impertinentes. Mas como, em algum lugar de seus corações ainda querem adorar o Absoluto, não repudiam, mas apenas procuram corrigir os ritos. Assim os problemas (que de fato conseguem ver) são reduzidos a pseudoproblemas dentro de um sistema conceptual destinado a repelir a solução que propõem. Até mesmo excelentes historiadores, que deveriam ter mais conhecimento (e talvez tenham), ponderam a falta de um "*mecanismo* estrutural preciso" para "ligar" a base e a superestrutura, e meditam sobre as maneiras pelas quais essa omissão pode ser conceptualmente reparada.¹⁶⁶ Mas o que está errado, e sempre esteve errado, é a analogia com que começamos (corpo/alma), e a noção de que a articulação pode ser reparada com um "mecanismo". As feministas socialistas, que têm um ressentimento sincero contra os "silêncios" do marxismo, procuram, através de árduos exercícios de teoria, inserir uma nova engrenagem (reprodução da força de trabalho) no planetário, um volante, esperando que sua inércia movimente, de alguma forma miraculosa, todas as variadas "formas desenvolvidas" da repressão e expressão sexual, modos de famílias e papéis de gênero. Mas o que está errado não é o fato de terem proposto o problema, mas de o terem reduzido a um pseudoproblema, procurando inseri-lo numa máquina planejada para a sua exclusão. E, ao mesmo tempo, foram induzidas a dismantelar todo o caráter de desafio e a identidade de seu problema, sujeitando-o à mesma praga geral.

Uma nuvem, não maior que a mão de um homem, atravessa o Canal da Mancha vinda de Paris, e, num momento, as árvores, o pomar, as sebes, o campo de trigo, ficam negros de gafanhotos. Quando por fim eles levantam vôo para se dirigir à freguesia seguinte, os burgos perderam todas as culturas, os campos foram desnudados de todas as folhas verdes da aspiração humana: e naquelas formas esqueléticas e naquela paisagem enegrecida,

a prática teórica, anuncia sua "descoberta": o modo de produção. Não só o conhecimento substantivo, mas também os próprios vocabulários do projeto humano — compaixão, ambição, amor, orgulho, auto-sacrifício, lealdade, traição, calúnia — foram devorados até os circuitos de capital. Esses gafanhotos são platonistas muito eruditos: se houvessem pousado sobre *A República*, a teriam desnudado de tudo, exceto da idéia de uma contradição entre um filósofo e um escravo. Por mais elaborados que sejam os mecanismos internos, as torções e autonomias, a prática teórica constitui o ponto extremo do reducionismo: uma redução, não da "religião" ou da "política" à "economia", mas das disciplinas do conhecimento a apenas um tipo "básico" de Teoria. A teoria está sempre recaíndo numa teoria ulterior. Ao recusar a investigação empírica, a mente está para sempre confinada aos limites da mente. Não pode caminhar do lado de fora. É imobilizada pela câibra teórica e a dor só é suportável se não movimentar seus membros.

É esse, portanto, o sistema de *fechamento*. É o lugar em que todos os *marxismos*, concebidos como sistemas teóricos auto-suficientes, auto-justificativos, auto-extrapolantes, devem terminar. No pior dos casos (no qual geralmente está) a prática teórica é esse fim, e podemos agradecer a Althusser por demonstrar isso com tal "rigor". Mas se voltarmos à "experiência" podemos passar, desse ponto, novamente para uma exploração *aberta* do mundo e de nós mesmos. Essa exploração faz exigências de igual rigor teórico, mas dentro do diálogo entre a conceptualização e a confrontação empírica que já examinamos (pp. 49-51). Essa exploração ainda pode situar-se na tradição marxista, no sentido de que estamos tomando as hipóteses de Marx e alguns de seus conceitos centrais, e colocando-os em operação. Mas o fim dessa exploração não é descobrir um sistema conceptual finito (reformado), o *marxismo*. Não há, nem pode haver nunca, esse sistema finito.

Sinto decepcionar aqueles praticantes que supõem que tudo o que é necessário saber sobre a história pode ser construído a partir de um aparelho mecânico conceptual. Podemos apenas retornar, ao fim dessas explorações, com melhores métodos e um melhor mapa; com uma certa apreensão de todo o processo social; com expectativas quanto ao processo e quanto às relações estruturadas; com uma certa maneira de nos situar frente ao material; com certos conceitos-chave (a serem eles próprios aplicados, testados e reformulados) de materialismo histórico: classe, ideologia, modo de produção. Nas margens do mapa, encontraremos sempre as fronteiras do desconhecido. O que resta fazer é interrogar os silêncios reais, através do diálogo do conhecimento. E, à medida que esses silêncios são penetrados, não cosemos apenas um conceito novo ao pano velho, mas vemos ser necessário reordenar todo o *conjunto* de conceitos. Não há nenhum altar mais oculto que seja sacrossanto de modo a obstar a indagação e a revisão.

É nisto que está a diferença entre *marxismo* e tradição marxista. É possível ter uma prática marxista mas considerar os *marxismos* como obscurantismos — o que manifestamente eles se tornaram, numa dezena de formas. Isso nada tem a ver com a admiração que se possa ter por Marx e sua obra. Pelo contrário, admirar essa obra é colocar-se como aprendiz dela, empregar seus termos, aprender a trabalhar num diálogo do mesmo tipo. Mas a emulação não se deve basear numa reverência servil, e nem mesmo (como em Althusser) numa pretensa reverência pelo que Marx pretendia dizer mas, inexplicavelmente, esqueceu-se de dizer. Deve nascer do entendimento da natureza provisória e exploratória de toda teoria, e da abertura de espírito com que se deve abordar todo conhecimento. Isso também implica um respeito pela continuidade da cultura intelectual, que não deve ser vista como cindida em duas metades, entre o A.C. e o A.D. da "cesura epistemológica" de Marx, e na qual todas as outras mentes e conhecimentos devem ser medidos pelo padrão da Ciência Marxista.

É na noção mesma do *marxismo* como "Ciência" que encontramos a marca registrada do obscurantismo, e de um obscurantismo copiado, como tantas outras coisas, de uma ideologia burguesa de grande longevidade. Utilitários, malthusianos, positivistas, fabianos e funcionalistas-estruturalistas se consideram (e se consideravam) praticantes de uma "ciência", e o mais descarado centro acadêmico de ideologia capitalista brutalizada na Inglaterra contemporânea se proclama uma Escola de Economia e *Ciência* Política. Quando Marx e Engels afirmavam estar aplicando métodos científicos ao estudo da sociedade, mostravam uma pretensão que pode, em certos casos, ser defendida; quando supunham estar fundando uma ciência (*marxismo*) estavam trancando os portões da prisão sobre o seu próprio conhecimento.

A questão é agora mais grave do que isso. O *marxismo* vem sofrendo há décadas de uma devastadora doença do economismo vulgar. Seus movimentos foram enfraquecidos, sua memória falha, sua visão está obscurecida. Entrou, agora, rapidamente no delírio final do idealismo, e a enfermidade pode ser fatal. A prática teórica já é o *rigor mortis* do *marxismo* que se inicia. O *marxismo* já nada tem a nos dizer sobre o mundo, nem qualquer maneira de fazer descobertas sobre ele.

O impulso é fugir dessa cena de devastação, em prol de nossa sanidade mental. Homens honrados, como Cornelius Castoriadis, que não abandonou nem por um instante sua luta contra o capitalismo, deixaram a tradição marxista desse modo: vêem-na como irreparável, inerentemente elitista, dominadora e antidemocrática (os "cientistas" e os demais) e condenada pelo seus frutos ortodoxos e stalinistas.¹⁶⁷ E concordo com boa parte da sua crítica (uma saudação, velhos camaradas do *Socialisme ou Barbarie!*); a outra parte, eu a apresentei em meus próprios termos. Mesmo, porém, em sua acerba polêmica com o "marxismo", vemos que estão

empregando — e de maneira muito melhor — conceitos aprendidos inicialmente em Marx. Pois os *marxismos* e a tradição da investigação empírica aberta, ambos originados na obra de Marx, e empregando, desenvolvendo e revendo seus conceitos, nunca foram a mesma coisa.

Por que, então, lutar por um nome? Eu não o faria, pois lutaria de consciência pesada. Marx errou várias vezes, e em algumas delas de maneiras danosas. Nem todas as autorizações que Althusser exhibe são tão espúrias quanto a sua frase de *Miséria da filosofia*. Uma parte de Marx sugere o sistema e a “ciência” de uma maneira que propicia uma incômoda continuidade aos “ismos” e às ideologias estatais de nossa época. O “lado *Grundrisse*” de Marx, a noção da “imanência” do capital, pressagia Althusser, embora esse presságio seja claramente contraditado em cem outros lugares. Marx partilha com outros grandes e fecundos pensadores (Hobbes, Maquiavel, Milton, Pascal, Vico, Rousseau) uma ambigüidade inerente ao rigor mesmo e à abertura de seu pensamento. Fazendo-nos atravessar um umbral, deixa-nos à porta; abandonamos velhos problemas para trás, e ganhamos, exatamente, uma visão do novo campo de problemas à nossa frente, alguns dos quais ele pôde ver, mas poucos dos quais pôde (antecipadamente) resolver. Ele nos situa num novo espaço teórico, a partir do qual novos desenvolvimentos alternativos levam à frente. Um nome para esse espaço é ambigüidade, outro é possibilidade. A própria diversidade de escolas de pensamento, todas reclamando uma herança marxista comum (cada uma podendo exhibir autorizações) é prova disto.

O *marxismo* foi apenas uma evolução possível, embora tendo apenas uma débil relação com Marx. Mas a tradição marxista aberta, exploratória, autocrítica foi também um outro desenvolvimento. Sua presença pode ser encontrada em todas as disciplinas, em muitas práticas políticas, e em todas as partes do mundo.

Eu pretendia, a esta altura, incluir comentários sobre uma tradição marxista que conheço bem — a da historiografia. Mas reservarei essas notas para outro lugar.¹⁶⁸ Não quero personalizar o que é uma crise intelectual severa e generalizada, nem permitir que se suponha que estou colocando uma “tradição anglo-marxista” contra o “franco-marxismo” de Althusser. A primeira tradição não é anglo-saxônica: é vigorosa não só na Escócia e País de Gales, mas também na França e na Índia, na Itália e (como, por exemplo, na tenaz tradição da *Monthly Review*) nos Estados Unidos; nem está, em sentido algum, limitada à historiografia. O segundo “ismo” não é representativo do melhor pensamento socialista francês, e é apenas uma sistematização extrema de sistemas encontrados também como ideologias estatais ou no “marxismo ocidental”. Tampouco tenho qualquer autorização para falar pelos meus colegas historiadores da tradição marxista britânica.

Vou, portanto, apenas indicar a historiografia como uma sede para uma tradição alternativa. E fazer um comentário. Os que supõem (e entre eles se inclui metade da *lumpen-intelligentsia* de Oxford e Cambridge) que Althusser e seus colegas estavam fazendo novas e "flexíveis" reavaliações da "problemática" marxista quando falavam de "autonomia relativa" e de "em última instância" — e que antes dessa "revolução" todos os marxistas praticantes estavam subjugados ao dogma vulgar ou "empirismo" mudo — estão simplesmente revelando sua ignorância do materialismo histórico e cultural. Em particular, seu conhecimento da história só pode ter sido conseguido através de anedotas de viajantes, e de viajantes como "Sir John Mandeville", o bom burguês de Liège, que nunca deixou seu gabinete de notário.

Foi da "autonomia relativa" que partimos, e começamos com a ajuda de outros que haviam começado ali, antes de nós. Afinal de contas, teria sido um pouco difícil para nós ter examinado o drama de Ésquilo, a antiga ciência grega, as origens do Budismo, a cidade-estado, os mosteiros cistercienses, o pensamento utópico, as doutrinas puritanas, os arrendamentos feudais, a poesia de Marvell, o revivalismo metodista, o simbolismo de Tyburn, *grands peurs* e levantes, seitas behmenistas, rebeldes primitivos, ideologias econômicas e imperialistas, e todos os tipos de confrontação de classe, negociação e refração, sem tropeçar em algum ponto da linha, em alguma dificuldade. Não pretendo que tenhamos feito tudo isso como especialistas, definitivamente, e nem mesmo que o tenhamos feito bem. Minha preocupação é diferente. É a de ressaltar que entramos, através da experiência histórica, diretamente nos silêncios reais de Marx.

O que encontramos? Receio que não tenhamos encontrado uma Teoria melhor (o materialismo histórico como um novo *ismo* fechado). Encontramos algum conhecimento novo, desenvolvemos nossos próprios métodos e o discurso de nossa disciplina, e avançamos no sentido de um entendimento comum de todo o processo histórico. As outras coisas que descobrimos são mais controversas, e só posso falar de minha visão pessoal. Confirmamos todas as advertências feitas por Engels no final de sua vida: é impossível passar, com uma mudança de letras, do modo capitalista de produção para o capitalismo como formação social. Exploramos, tanto na teoria como na prática, os conceitos de junção (como "necessidade", "classe" e "determinação"), pelos quais, através do termo ausente, "experiência", a estrutura é transmutada em processo, e o sujeito é reinserido na história. Ampliamos muito o conceito de classe, que os historiadores da tradição marxista empregam comumente — de maneira deliberada e não por uma "inocência" teórica — com uma flexibilidade e indeterminação desautorizadas tanto pelo marxismo como pela sociologia ortodoxa. E quanto à "experiência" fomos levados a reexaminar todos esses sistemas densos, complexos e elaborados pelos quais a vida familiar e social é estru-

turada e a consciência social encontra realização e expressão (sistemas que o próprio rigor da disciplina, em Ricardo ou no Marx de *O Capital*, visa excluir): parentesco, costumes, as regras visíveis e invisíveis da regulação social, hegemonia e deferência, formas simbólicas de dominação e de resistência, fé religiosa e impulsos milenaristas, maneiras, leis, instituições e ideologias — tudo o que, em sua totalidade, compreende a “genética” de todo o processo histórico, sistemas que se reúnem todos, num certo ponto, na experiência humana comum, que exerce ela própria (como experiências de *classe* peculiares) sua pressão sobre o conjunto.)

Quando digo que “nós” exploramos o exterior dessa maneira, não estou dizendo que fomos os pioneiros, ou que não fomos ajudados por historiadores, antropólogos e outros de diferentes tradições. Nossas dívidas são múltiplas. Mas, em minha opinião, não descobrimos outros *sistemas*, coexistentes, de *status* e coerência iguais ao sistema da (anti) Economia Política, exercendo pressões que fossem todas igualmente determinantes: um Modo de Parentesco, um Modo Simbólico, um Modo Ideológico etc. A “experiência” (descobrimos) foi, em última instância, gerada na “vida material”, foi estruturada em termos de classe, e, conseqüentemente o “ser social” determinou a “consciência social”. *La Structure* ainda domina a experiência, mas dessa perspectiva sua influência determinada é pequena. As maneiras pelas quais qualquer geração viva, em qualquer “agora”, “manipula” a experiência desafiam a previsão e fogem a qualquer definição estreita da determinação.

Creio que descobrimos uma outra coisa, de significação ainda maior para todo o projeto do socialismo. Introduzi, algumas páginas atrás, outro termo médio necessário, “cultura”. E verificamos que, com “experiência” e “cultura”, estamos num ponto de junção de outro tipo. Pois as pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como idéias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos, ou (como supõem alguns praticantes teóricos) como instinto proletário etc. Elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas. Essa metade da cultura (e é uma metade completa) pode ser descrita como consciência afetiva e moral.

Isto significa, exatamente, não propor que a “moral” seja alguma “região autônoma” da escolha e vontade humanas, que surge independentemente do processo histórico. Essa visão da moral nunca foi suficientemente materialista, e daí ter freqüentemente reduzido essa formidável inércia — e por vezes essa formidável força revolucionária — a uma ficção idealista carregada de desejo. Pelo contrário, significa dizer que toda contradição é um conflito de valor, tanto quanto um conflito de interesse; que em cada “necessidade” há um afeto, ou “vontade”, a caminho de se trans-

formar num "dever" (e vice-versa); que toda luta de classes é ao mesmo tempo uma luta acerca de valores; e que o projeto do Socialismo não está garantido POR NADA — certamente não pela "Ciência" ou pelo marxismo-leninismo — e pode encontrar suas próprias garantias somente pela razão e por meio de uma ampla escolha de valores.)

É aqui que o silêncio de Marx, e da maioria dos marxismos é tão gritante que chega a ensurdecer. É um silêncio estranho, sem dúvida, pois como já notamos (pp. 69-70) Marx, em sua ira e compaixão, era um moralista em cada palavra que escrevia. (Assediado pelo moralismo triunfante do capitalismo vitoriano, cuja retórica disfarçava as realidades da exploração e do imperialismo, sua técnica polêmica foi denunciar todo moralismo como um engodo malsão: "A Igreja Anglicana Oficial perdoará com mais facilidade um ataque a 38 de seus 39 artigos do que a 1/39 de sua renda." Sua posição tornou-se a de um antimoralista.) O mesmo ocorreu, em iguais proporções, com Engels, cujos argumentos inadequados em *Anti-Dühring* não pretendo examinar. Na década de 1880 a aversão declarada de Engels pelo moralismo era tal que seu olhar atravessou o gênio extraordinário de Morris sem mesmo notar o que havia ali.

Até o final de sua vida, quando encontrou, em suas pesquisas antropológicas, problemas que evidentemente exigiam análise em termos não oriundos da Economia Política, Marx — embora reconhecendo esses problemas — estava sempre tentando remetê-los de volta a um quadro de referência econômico. (Quando Maine falou da "massa de influências, que por uma questão de concisão podemos chamar de moral", Marx anotou, com impaciência, no texto: "Essa 'moral' mostra como Maine entende pouco do assunto; na medida em que essas influências (econômicas antes de tudo) têm um modus 'moral' de existência, trata-se sempre de um modus derivado, secundário, e nunca do principal.")⁶⁹ Mas isso não é análise, é simplesmente uma recusa a quebrar um silêncio. (Se as influências "morais" existem como um modus moral, então elas existem e devem ser analisadas num vocabulário de normas, valores, obrigações, expectativas, tabus etc. Dizer que são "econômicas antes de tudo" e são "derivadas, secundárias", é prejudicar ou, mais cortesmente, uma hipótese, que em nenhuma das obras de Marx é plenamente examinada, cuja consideração seu principal projeto exclui, e que, por sua vez, é derivada de uma definição particular e limitada do "econômico".) Em toda essa área Morris foi imensamente mais perceptivo do que Engels ou Marx.

Esse silêncio foi transmitido à tradição marxista subsequente, na forma de uma repressão. Esta, por sua vez, tornou mais fácil à tradição principal voltar as costas a Morris (e a muitas outras vozes) e capitular ante um economismo que, de fato, simplesmente usou uma noção utilitária burguesa de "necessidade"; e, como complemento necessário disto, estimular uma releitura de filisteus para com as artes. A Ciência Marxista

tinha apenas de entrar no reino do Socialismo, e tudo o mais lhe seria dado por acréscimo. E foi o que o marxismo-leninismo-stalinismo fez. Os resultados, nós os conhecemos.

Esta é uma exposição grosseiramente simplificada de um desenvolvimento mais complexo, e mais contestado. Mas já localizamos o último dos ogros de Althusser, o "moralismo". Descobrimos que sua cova se encontra menos na floresta da ideologia burguesa do que no fundo do coração do próprio movimento operário internacional. Esse ogro deu ao movimento os nervos utópicos da aspiração, os músculos da solidariedade e, ocasionalmente, a coragem do auto-sacrifício revolucionário. E, em repetidas ocasiões, também provocou revoltas e defecções nos partidos comunistas, e uma polêmica ainda corrente contra as práticas desses partidos e a vacância moral do vocabulário marxista. Em 1956, essa polêmica assumiu as proporções de uma repulsa em massa dentro do movimento comunista internacional, contra as práticas stalinistas e sua apologética; seus porta-vozes mais destacados (os ogros encarnados) foram, com frequência, poetas e romancistas: Tuwim, Wazyk, Pasternak, Dery, Illyes, Soljenítsin. Mais uma vez, longe de apresentar uma crítica do stalinismo, Althusser empenhou-se numa ação policial ideológica contra essa crítica, tentando desautorizar os termos mais importantes em que ela foi feita.

Nesse caso, e apenas nesse caso, a autorização exibida por Althusser é autêntica. Está, realmente, assinada por Marx e contra-assinada (com uma ressalva quanto à "moral verdadeiramente humana") por Engels. Talvez seja por isso que Althusser nunca se dá ao trabalho de discutir a questão, podendo simplesmente supor que todos os marxistas devem concordar que o "moralismo" é uma medonha monstruosidade. O que ele tem a dizer sobre o "moralismo" raramente é específico. (Em *A favor de Marx e Ler O Capital* a presença do problema pode ser notada principalmente nas cuidadosas estratégias empregadas para assegurar sua ausência do texto. De um lado, todas as questões referentes a normas, relações afetivas e regras são descartadas com o mesmo gesto que rejeita a "antropologia" (pp. 161-162). Isso lhe permite (e a todos os praticantes teóricos) colocar de lado, sem ler, 50 anos de trabalho em história social, antropologia e disciplinas adjacentes, em parte realizado por praticantes marxistas, todo ele esclarecedor do problema da "autonomia relativa" que é, supostamente, um objeto dos rigorosos esforços de Althusser.

Por outro lado, a "moral" é simplesmente equacionada à "moral burguesa", isto é, à ideologia. Este é um "mundo de álisis, das sublimações e das mentiras" (AFM, p. 122), ou à "política e religião", um mundo dos "mitos e drogas" (AFM, 127), e os marxistas não podem ter interesse senão em desmistificá-lo. O "moralismo", ou "o recurso à ética", é a sombra do "humanismo", cuja função (lembramos) é oferecer "um tratamento imaginário de problemas reais". Os velhos camaradas certamente reconhecerão

essa invencível fórmula stalinista — pronunciada em todas as situações incômodas por todo escrivinhador do partido: a verdadeira moral é igual a tudo o que favorece os melhores interesses da classe operária; o Partido, guiado pela “ciência” marxista, é quem está melhor capacitado a decidir quais são esses melhores interesses (e como é sortuda a classe operária, tendo um Papai para fazer issol): e como o que está em jogo são *interesses*, que podem ser determinados com a precisão da ciência, não há no caso nenhuma escolha de valores (ou de meios). Quando, após sua morte, o Partido decidiu que Stalin estava errado em alguns pontos, não se falou no *fedor moral* do stalinismo — uma investigação *disso* poderia ter colocado sob suspeita até mesmo o marxismo e o partido. O vocabulário só permitiu o reconhecimento de “erros” e “enganos” (juízos errôneos quanto aos melhores interesses). (O fato de que, depois de alguns anos, a decididamente não-científica palavra “crimes” tenha sido permitida pode ser atribuído não ao revisionismo, mas a um reflexo oportunista ante a acusação da sensibilidade moral de milhões.

Há alguma coisa mais no ensaio subsequente de Althusser sobre “Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado” (L. & P., pp. 123-173). Talvez seja esta a coisa mais feia que já escreveu, a crise do delírio idealista. Poupar-me-ei o tédio da crítica, uma vez que, em sua ingenuidade, sua rejeição de toda evidência relevante e suas absurdas invenções idealistas, esse ensaio se denuncia a si mesmo. (A “ética” etc., é apresentada como um aparelho ideológico do Estado (e apenas isto), imposto ao homem inocente e totalmente passivo, recipiente, por meio do “aparelho familiar do Estado” e do “aparelho educacional do Estado”. Essa ideologia impõe aos indivíduos “a relação imaginária (...) com as suas condições reais de existência”. E, para explicar como o faz, Althusser inventa o recurso (totalmente imaginário) da “interpelação” ou “chamado”, pelo qual o Estado, através de seu aparelho ideológico (“religioso, ético, legal, político, estético etc.”) grita para os indivíduos: “Ó você aí!” Basta que o Estado grite, e eles são imediatamente “recrutados” para qualquer “relação imaginária” que esse Estado exija. O ato de chamar sempre ocorreu, e sempre ocorrerá, em qualquer sociedade. Isto é assim não porque as pessoas não possam viver e manter relações sem valores e normas, mas porque a “ideologia (...) é indispensável em qualquer sociedade para que os homens sejam *formados*, *transformados* e equipados para atender às exigências de suas condições de existência”.* (Note-se, mais uma vez, a forma passiva, transitiva, da reifi-

* A versão brasileira: “a ideologia (...) é indispensável a toda sociedade para formar os homens, transformá-los e colocá-los em condição de corresponder às exigências de suas condições de existência” (AFM, 208), mantém-se mais fiel ao texto original: “l’idéologie (...) est indispensable a toute société pour former les hommes, les trans-

cação da agência pelo Outro.) Por meio da "interpelação", ou chamado, homens e mulheres são constituídos (na ideologia) como sujeitos (imagi-nários): por exemplo, como Jeunes Étudiants Catholiques, ou protestantes de Ulster.

É um roteiro comovente, e que só poderia ter sido escrito por um cavalheiro de vida tranqüila. Sugere que seu autor tem futuro como roteirista para filmes infantis. A malvada bruxa do Estado aparece! A varinha de condão da ideologia é agitada! E, pronto! Não só o príncipe se transforma em sapo, como toda a carruagem puxada por seis cavalos, do movimento sindical reformista (outro aparelho ideológico do Estado) tornou-se uma caixa de fósforos puxada por seis camundongos brancos. Mas se algum leitor na Inglaterra foi levado (ou foi "interpelado") pelos altos chamados das várias agências britânicas de importação do "Marxismo Ocidental" (inclusive uma grande agência de importação que, infelizmente, ajudei a fundar há alguns anos) a supor que isso é o melhor que a tradição marxista na França consegue fazer em relação à sociologia, comunicações e teoria educacional etc., então peço-lhe que deixe de acreditar nisso. Poderia começar sua reeducação com Pierre Bourdieu.

O que é óbvio nessas construções atormentadas é que constituem recursos desesperados, empregados por um racionalismo ingênuo, numa tentativa de fabricar uma nova explicação racionalista para um comportamento não-racional: isto é, a consciência afetiva e moral deve ser construída, de algum modo, como uma racionalidade deslocada ("ideologia") e não como uma experiência vivida, "manejada" de maneiras caracterfsticas. (Althusser poderia pelo menos ter aprendido com Merleau-Ponty que a consciência é tão vivida quanto conhecida.)¹⁷⁰ Esses recursos podem, como sempre, alegar credenciais formidáveis dentro da ideologia burguesa. A antinomia "valor"/"fato", na qual "valor" ou "moral" constitui, ao que se supõe, uma área autônoma de escolha apoiada no indivíduo dessocializado, reapareceu continuamente como seu alter ego: a expulsão do valor da "ciência" social e econômica, a segregação da "moral" dentro das paliçadas do "pessoal" — um espaço socialmente infrutífero de preferências privadas. (Temos permissão, hoje, para ter preferências "morais" sobre comportamento sexual, mas as questões de "crescimento" econômico são assuntos científicos que não implicam nenhuma escolha de valor.) A velha noção utilitária de que todos os fatos são quantificáveis e mensuráveis (e podem, portanto, ser ingeridos por um computador), e de que tudo o que não pode ser medido não é um fato, está viva e animada, e domina uma

former et les mettre en état de répondre aux exigences de leurs conditions d'existence." [Grifado no original.] (N. do T.)

grande parte da tradição marxista. Não obstante, o que não pode ser medido teve consequências materiais mensuráveis.

Isso pode explicar porque os praticantes teóricos se recusam a admitir a evidência histórica em seus seminários sobre "moralismo" e "ideologia". Os historiadores teriam que mostrar muito cedo que tudo o que se estava fazendo era apenas inventar para o utilitarismo uma nova série de credenciais idealistas. Os valores não são "pensados", nem "chamados"; são vividos, e surgem dentro do mesmo vínculo com a vida material e as relações materiais em que surgem as nossas idéias. São as normas, regras, expectativas etc. necessárias e aprendidas (e "aprendidas" no sentimento) no "habitus" de viver; e aprendidas, em primeiro lugar, na família, no trabalho e na comunidade imediata. Sem esse aprendizado a vida social não poderia ser mantida e toda produção cessaria.

Não estamos dizendo que os valores são independentes da coloração da ideologia: evidentemente, não é este o caso, e como poderia ser, quando a própria experiência está estruturada segundo classes? Mas supor a partir disto que sejam "impostos" (por um Estado!) como "ideologia", é equivocar-se em relação a todo o processo social e cultural. Essa imposição será sempre tentada, com maior ou menor êxito, mas não pode alcançar nenhum êxito, a menos que exista uma certa congruência entre as regras e visão-de-vida impostas e a questão necessária de viver um determinado modo de produção. Além disso, os valores, tanto quanto as necessidades materiais, serão sempre um terreno de contradição, de luta entre valores e visões-de-vida alternativos. Se dizemos que os valores são aprendidos na experiência vivida e estão sujeitos às suas determinações, não precisamos, por isso, render-nos a um relativismo moral ou cultural. Nem precisamos supor alguma barreira intransponível entre valor e razão. Homens e mulheres discutem sobre os valores, escolhem entre valores, e em sua escolha alegam evidências racionais e interrogam seus próprios valores por meios racionais. Isso equivale a dizer que essas pessoas são tão determinadas (e não mais) em seus valores quanto o são em suas idéias e ações, são tão "sujeitos" (e não mais) de sua própria consciência afetiva e moral quanto de sua história geral. Conflitos de valor, e escolhas de valor, ocorrem sempre. Quando uma pessoa se junta ou atravessa um piquete grevista, está fazendo uma escolha de valores, mesmo que os termos da escolha e parte daquilo que a pessoa escolhe sejam social e culturalmente determinados.

O materialismo histórico e cultural não pode explicar a "moral" e colocá-la de lado como interesses de classe disfarçados, já que a noção de que todos os "interesses" podem ser classificados em objetivos materiais cientificamente determináveis não passa do mau hálito do utilitarismo. Interesse é aquilo que interessa às pessoas, inclusive o que lhes é mais caro. Um exame materialista dos valores deve situar-se não segundo proposições

idealistas, mas face à permanência material da cultura: o modo de vida, e acima de tudo, as relações produtivas e familiares das pessoas. E isto é o que "nós" estamos fazendo, e há várias décadas.

As noções althusserianas de "ideologia" têm a estranheza de uma antigüidade, uma peça ornada de racionalismo vitoriano. Examinamos os sistemas de valor do campesinato, da família patriarcal, os valores aquisitivos do capitalismo insurgente (e as intensas lutas em torno destes), os valores dos silvicultores, dos pequenos proprietários, dos artesãos, dos tecelões manuais, dos trabalhadores em fábricas. Examinamos isto como foco de conflito, em níveis inarticulados, subarticulados, sublimados, e em níveis complexos e violentamente contestados de articulação (sobre que outra coisa versa *The country and the city?*). (Porque consciência afetiva e moral se desvela a si mesma na história e nas lutas de classes, por vezes como uma inércia mal-articulada (costumes, superstição), por vezes como um conflito articulado entre sistemas de valores de classe alternativos (a "economia moral" da multidão, a confrontação em torno das Leis dos Pobres de 1834), por vezes ainda como um embate deslocado, confuso, mas ainda assim "real" e apaixonado, no âmbito das formas religiosas (metodismo, milenarismo), por vezes como a imposição brutal de um "moralismo" pela Igreja ou pelo Estado (a queima santificada de hereges, os "julgamentos" santificados do Estado stalinista), e por vezes como uma das mais rigorosas e complexas disciplinas conhecidas da cultura intelectual — o pleno descobrimento dos valores, e a discussão racional entre valores, exemplificada na literatura e em certo tipo de crítica moral disciplinada.

Nada disso desaparecerá por ter sido afastado de nossa Teoria. Posso apenas supor, a partir de certas referências dos praticantes teóricos ao "moralismo", que eles imaginam ser uma escolha moral, ou uma escolha entre valores, uma espécie de grunhido, um grunhido que é o reflexo da "ideologia"; e que supõem que um grunhido é tão bom quanto qualquer outro, e nunca notaram que esses grunhidos podem tomar a forma de uma disciplina com seu próprio "discurso da comprovação", árduo e relevante. Há, é claro, "moralismos" deteriorados, como há ideologias e filosofias deterioradas (estivemos examinando uma delas). E na medida em que a plena demonstração das escolhas entre valores é inibida, na medida em que o "discurso da comprovação" articulado é ativamente sufocado, qualquer visão de vida informada pelo valor se degradará numa oratória moralista, retórica e hipócrita. É exatamente este o caso do stalinismo; é exatamente por isso que o stalinismo desconfiou sempre, e muito, dos poetas; é exatamente por isso que os apologistas intelectuais do stalinismo buscaram sempre bloquear qualquer possível crítica moral; e é exatamente por isso que uma forma de protesto contra a ideologia e as formas stalinistas tem frequentemente sido "moralista", mas, uma vez que lhe foi negada qualquer oportunidade de articulação aberta, ela surge muitas vezes como uma espé-

cie de moralismo *deslocado*, ilusório e necessariamente "utópico" — como uma reversão à fé grego-ortodoxa, como auto-exclusão nacionalista, como auto-isolamento personalista, ou como Soljenítsin — como o pulsar agonizado de um coração num mundo sem coração. E assim podemos prever, com segurança, que a União Soviética continuará a nos surpreender; surgirão formas ainda mais imateriais e bizarras de consciência moral, como "superestrutura" sobre aquela rigorosamente científica "base" material. Os aparelhos repressivo e ideológico do Estado soviético, inibindo qualquer discussão aberta sobre valores, não só negaram aos "indivíduos" o direito de "auto-expressão", como também negaram à sociedade soviética os meios de se expressar e de se examinar a si mesma.

Dessa forma, a crítica moral do stalinismo nunca foi um grunhido de autonomia moral. Foi uma crítica política muito específica e prática. Referiu-se a determinadas formas e práticas do movimento comunista internacional; à subordinação da imaginação (e do artista) à sabedoria do Partido; à imposição de uma noção de "realismo político" que rejeita qualquer debate sobre valores, em qualquer nível da organização do Partido; às estratégias econômicas e a estreita propaganda da necessidade material, que é cega a áreas inteiras de necessidades (sexuais, culturais), que despreza os próprios recursos culturais do povo, e que decide, sem permitir que as pessoas escolham, o que elas realmente "querem". Em consequência, em sua inibição de todo "utopismo", e em sua repressão da "educação do desejo", ela reproduz, no capitalismo, as razões mesmas do capital — a definição utilitária de "necessidade" — e daí, no momento mesmo em que se propõe a lutar contra o seu poder, inculca a obediência às suas regras.¹⁷¹ A prática teórica, em suas espúrias pretensões a ser Ciência, está procurando justificar a má fé da tradição marxista, e está reproduzindo, como ideologia, a lacuna fundamental do stalinismo.

O mais velho erro do racionalismo foi supor que definindo o não-racional como não fazendo parte do seu vocabulário havia, de alguma forma, conseguido eliminá-lo da vida. Redescobri isso, com uma feliz sensação de reconhecimento, num recente debate sobre "moralismo" nas páginas de *Radical philosophy*. Os praticantes, que ainda são apenas aprendizes da Teoria, não devem ser muito censurados. Mas movemo-nos aqui, com solenidade, através de três proposições: (1) Toda moral = ideologia. Assim: para Marx, a "moral era uma instituição historicamente específica funcionando para mistificar e disciplinar as pessoas de acordo com as necessidades opressoras e exploradoras da sociedade de classes".¹⁷² (Marx certamente nunca disse isso; e na medida em que autorizou afirmação mais ou menos semelhante, só podemos exclamar "infelizmente!", e lembrar como o pensamento de sua época estava saturado das mesmas ilusões racionalistas). Mas a equação é derivada, não só de Marx, mas do "Materialismo Histórico" (cujos produtos esses autores evidentemente julgaram desneces-

sário consultar). A história marxista, ao que parece, demonstrou que a "ideologia moral tem uma função socialmente repressiva".

Proposição (2). Em contraposição à "ideologia moral" (que a classe dominante inculca por conveniência própria) devemos supor que "é possível uma forma de razão prática que não seja, em nenhum sentido, moral ou socialmente repressiva". A ideologia moral "deve ser antagônica aos valores naturais (felicidade, satisfação das necessidades)". Assim, existem imperativos "naturais" (simples, como "felicidade") e estes podem ser imediatamente deduzidos pela "razão". "A eliminação dos motivos morais permitiria ao homem (...) buscar racionalmente seus fins naturais". Isto, afora colocar a razão numa cisão eterna, acabaria com todos os problemas:

A razão prática de um tipo não-moral envolve a compreensão das nossas próprias necessidades, o seu desenvolvimento de uma maneira que possibilite a sua forma mais satisfatória de satisfação, a obtenção de conhecimento e, portanto, de poder sobre o mundo, a seleção dos melhores meios para a satisfação das necessidades etc.

Mas — uma sombra percorre esse campo ensolarado, à lembrança do egoísmo de outras pessoas, que poderia interferir com a satisfação de nossas necessidades satisfatoriamente — essa "razão prática" deve se realizar "com frequência de modo coletivo, isto é, a questão não será 'o que farei', mas 'o que faremos', sendo o interesse próprio natural coletivo o terreno de escolha".

Nosso erudito tebano, tendo equacionado esse problema de maneira que lhe satisfaz, passa à proposição (3). Uma sociedade sem classes verá o desaparecimento de toda moral. "A eliminação da ideologia moral (...) é tomada como um objetivo racional."

A posição clássica do marxismo sobre esse assunto é que a moral como forma autônoma de razão prática desapareceria com a abolição dos antagonismos de classe.

Além do mais, podemos apressar isto, vivendo agora naturalmente:

Não há uma base moral para o socialismo, nada que se assemelhe a um "viver como socialista" dentro da sociedade capitalista, e sobre os socialistas não recaem outros imperativos senão o de trabalhar pelo socialismo. Como um socialista ganha seu dinheiro ou seus prazeres, é politicamente irrelevante.¹⁷³

Proposição (1): Moral = Ideologia. (2) Mas há "fins naturais", um "interesse próprio coletivo natural", que pode ser determinado pela razão. (3) A sociedade sem classes assegurará o desaparecimento da moral, com uma ressalva quanto ao dinheiro e aos prazeres de hoje, o que (é justo notar) será contestado por um ou dois companheiros praticantes.¹⁷⁴ O

resto poderia, ao que parece, ser tomado como a “posição clássica do marxismo”! A moral é um mecanismo repressivo para inibir a libido natural.

“Oh, não racionalize a necessidade ...!” Poderíamos ser perdoados por supor que alguns praticantes aprendizes não têm uma noção melhor da formação social (e do choque) de valores do que a que poderia ser oferecida pelas recordações de estúpidas regras de escola e de brigas familiares ainda mais sórdidas. O “aparelho ideológico de Estado” (*sic!*) da única família a aparecer em seus escritos é, na verdade, medonhamente repressivo:

Na família nuclear monógama, por mais liberal que seja, a criança está à mercê de sua família, privada de responsabilidade (agência determinadora) ou escolha de amigos, e lhe é negada a oportunidade de relações plenas, amplas e multifacetadas com companheiros e pessoas mais velhas. São assim reforçadas as estruturas de caráter isoladas, provocadoras de ansiedade, competitivas, da burguesia e também do proletário domesticado que anseia pela lei.¹⁷⁵

A descrição talvez seja um tanto moralista (e mesmo pedante) — e, uma vez que o “marxismo” (ou Althusser) demonstrou que a noção de “responsabilidade” (agência determinadora) nos *adultos* é uma ilusão humanista nociva, como podem as crianças escapar à mesma proposição teórica?

Não importa. As discussões (poderíamos arriscar) giraram sobre esses “fins naturais” como sexo, dinheiro e bebida. E isso nos lembra que o repúdio a todo “moralismo” esteve muito em moda por algum tempo. A jovem burguesia revoltada há muito está “na sua”, e se de algum modo são moralistas, isso se revela em sua desaprovação aos “pesados” discursos dos mais-velhos sobre “deveres”. Os mais sensíveis entre eles não só estiveram “na sua”, como já estão saindo dela, purificados, para “outra”, do outro lado. Descobriram que ter “a mais satisfatória forma de satisfação” deixa por vezes a fonte de satisfação como um trapo de coração partido; que os egos devem ser socializados e humanizados (ou controlados) para que não transformem as vidas, uns dos outros, num inferno; que a “felicidade” não ocorre, como um cachorro, ao assobio da razão; que os “socialistas” que conseguem seu dinheiro e seus prazeres de determinadas maneiras também estarão em algum outro lugar, numa emergência política; e que até mesmo esses monstruosos aparelhos, a família e a escola, têm uma ou duas funções subsidiárias à função de repressão.

Assim — alguns desses jovens burgueses revoltados estão se saindo bem. Talvez ainda assumam seus papéis no movimento socialista, enquanto os outros — os egoístas que posam de “revolucionários” como uma de suas fontes de “prazer” — sem dúvida acabarão sendo diretores de escola e pais tirânicos. (Vi tudo isto, não só em minha própria “experiência” empírica, como também, repetidamente, na pesquisa histórica.) Muito breve, os melhores entre eles se afastarão do escrutínio moral exclusivo de seus próprios assuntos interpessoais, para adotar uma visão mais ampla da socieda-

de. E então descobrirão a mesma lógica em ponto maior. "Obter conhecimento e, portanto, poder sobre o mundo" significará, para o egoísta sem peias, submeter outras pessoas ao seu poder. As razões da Razão, desembaraçadas da consciência moral, se tornam, sem demora, as razões do interesse, e em seguida as razões de Estado, e daí, numa progressão incontestada, as racionalizações do oportunismo, da brutalidade e do crime.

Não há, nem pode haver nunca, uma moral "natural", nem "fins naturais". Certamente o materialismo histórico e cultural jamais as encontrou. Os fins são escolhidos pela nossa cultura, que nos proporciona, ao mesmo tempo, nosso próprio meio de escolher e de influir nessa escolha. Pensar de outra maneira seria supor que nossas "necessidades" estão *ali*, nalgum ponto fora de nós mesmos e de nossa cultura, e que se a ideologia fosse embora, a razão as identificaria imediatamente.

E este, é claro, é o momento do reconhecimento. Pois voltamos, num passo rápido, a um dos mais claudicantes momentos do Iluminismo. Os "fins naturais" foram apresentados, por Adam Smith, de maneira racional, como o interesse próprio; mas coube a Bentham inventar um meio de determinar essas necessidades "de um modo que sua forma mais satisfatória de satisfação seja possível" — o Cálculo da Felicidade. E a noção do "interesse próprio natural coletivo" foi proposta, de maneira racional, por Rousseau e outros (a vontade geral, o bem comum). Coube, porém, a William Godwin ascender, pela espiral da psicologia associacionista hartleyana, do interesse próprio à "benevolência" — de cujas alturas majestosas a razão entronizada poderia ver através de todos os espúrios laços ideológicos do sentimento — gratidão, amor aos parentes, a família, a servidão da multidão irracional:

*This was the time, when all things tending fast
To depravation, the Philosophy
That promised to abstract the hopes of man
Out of his feelings, to be fix'd thenceforth
For ever in a purer element
Found ready welcome. Tempting region that
For Zeal to enter and refresh herself,
Where passions had the privilege to work
And never hear the sound of their own names;
But, speaking more in charity, the dream
Was flattering to the young ingenuous mind
Pleas'd with extremes, and not the least with that
Which makes the human Reason's naked self
The object of its fervour. What delight!
How glorious! in self-knowledge and self-rule,
To look through all the frailties of the world,
And, with resolute mastery shaking off
The accidents of nature, time and place,
That make up the weak being of the past,
Build social freedom on its only basis,*

*The freedom of the individual mind,
Which, to the blind restraints of general laws
Superior, magisterially adopts
One guide, the light of circumstances, flash'd
Upon and independent intellect.**

Esse grande trecho de uma grande obra, *The Prelude*, nos lembra que a mente percorreu antes esses penhascos. Em si mesmo, ele constitui — quando tomado em seu contexto total — um exemplo daquela discussão de valores, daquele disciplinado “discurso da comprovação” a que me referi. O marxismo também se propôs, com frequência, a “abstrair dos sentimentos do homem as suas esperanças”, e fixá-las no elemento mais puro da “ciência”. O stalinismo foi o império, e a prática teórica é o vocabulário (do qual foram expulsos, em ignomínia, o “moralismo”, o “humanismo” e a agência humana) —

*Where passions had the privilege to work
And never hear the sound of their own names.*

O próprio godwinismo, que impregnou metade da jovem intelectualidade da Inglaterra entre 1794 e 1798, foi exatamente esse momento de extremismo intelectual, divorciado da ação correlativa ou da atuação social real, como vimos na última década.

Assim, se mudarmos um número de lugar (1798/1978), estaremos no mesmo momento sincrônico de tempo estruturado. Mas ... da segunda vez, como farsa. Pois aqueles godwinianos, no único momento em que a *intel-ligentsia* inglesa adotou, em sua teoria, uma postura ultrajacobina, tinham um certo espírito. Questionavam tudo. Questionavam a própria Razão. Secundados por Wollstonecraft (que vinha menos de uma tradição racionalista que de uma tradição de dissensão e romantismo) fizeram dançar a ins-

* Foi nessa época, quando todas as coisas tendiam rápido à depravação, a Filosofia, que prometia abstrair dos sentimentos do homem as suas esperanças, fixá-las a partir de então, para sempre, num elemento mais puro, teve pronta aceitação. Tentadora região, aquela, para que o Zelo entrasse e se refrescasse, onde as paixões tinham o privilégio de existir sem ouvir nunca o som de seus próprios nomes; mas falando mais em caridade, o sonho era lisonjeiro à jovem mente ingênua, a que agradavam os extremos, e muito aquele que faz da própria razão nua o objeto de seu fervor. Que delícial Que glórial Com conhecimento próprio e com governo próprio, olhar todos os defeitos do mundo e, com mestria segura, livrar-se dos acidentes da natureza, do tempo e do lugar, que faziam o ser fraco do passado, construir a liberdade social sobre sua única base, a liberdade da mente individual, que, aos cegos limites das leis gerais, superior, adota magistralmente um guia, a luz das circunstâncias, dirigida para o intelecto independente.

tuição do casamento. Atemorizaram a todos. Atemorizaram a sua própria cultura, levando-a a um vitorianismo prematuro, antes mesmo do nascimento de Vitória. Atemorizaram, acima de tudo, a si mesmos. A prática teórica, porém só pôde proclamar uma realização na Inglaterra: atemorizou o Sr. Julius Gould que, em tais assuntos, é sabidamente uma pessoa de raro nervosismo. Quanto ao resto, foi uma diversão, um recuo para a privacidade de um discurso interno complacente, o *desengajamento* das lutas políticas e intelectuais reais de nossa época.

Quanto ao momento godwiniano, e suas conseqüências trágicas, espero contar essa história em outra oportunidade.

XVI

Deixamos o nosso leitor "pós-stalinista" perguntando, muitas páginas atrás: "Bem, e vocês identificaram as fontes do stalinismo? Construíram uma Teoria melhor?"

Espero que a resposta a ambas essas perguntas se tenha, agora, tornado clara. O stalinismo nos aparecia, naqueles velhos dias, menos como um sistema teórico coerente do que como uma mistura de práticas repressivas, formas de domínio, retórica hipócrita, "teorias errôneas", formas e táticas leninistas derivadas das necessidades da agitação ilegal e transformadas em axiomas universalistas, e tudo isso aliado ao mais insensato oportunismo das razões do poder estatal soviético. O stalinismo como Teoria não precedeu, mas seguiu-se ao fato.

Se quiséssemos traduzir suas práticas num sistema teórico coerente, conceberíamos uma Teoria na qual a análise empírica detalhada de suas práticas fosse, por uma questão de princípio epistemológico, desautorizada ("empirismo"); na qual qualquer crítica moral fosse totalmente proibida ("moralismo"); na qual a validade universal das formas leninistas (mas de formas num estado avançado de degeneração burocrática) fosse declarada sem exame (o característico curto-circuito teórico: o proletariado = o Partido); na qual um reducionismo estruturalista garantisse a saúde fundamental do sistema soviético em sua "base" econômica supostamente socialista (afastando com isso todas as questões políticas, jurídicas e culturais para áreas secundárias ou terciárias) e rejeitasse qualquer análise histórica materialista desse sistema ("historicismo"); na qual os homens e mulheres fossem vistos como suportes de determinações estruturais inelutáveis, nas quais sua responsabilidade e agência histórica fossem negadas ("humanismo") e na qual fosse, portanto, mais fácil vê-los como "elementos degradados" ou coisas; e tudo isto unido numa noção de Teoria como envoltório e como "ciência", Teoria que pudesse ser apreendida em seus elementos

essenciais pela rigorosa contemplação de textos escritos mais de 100 anos antes das grandes experiências históricas que ela procura explicar. Em suma, o althusserianismo é o stalinismo reduzido ao paradigma da Teoria. É o stalinismo finalmente teorizado como ideologia.

Num certo sentido, portanto, fomos inteiramente incapazes de identificar o stalinismo como Teoria, porque estávamos esperando por Althusser para que essa teoria fosse inventada. Mas, pelo menos, identificamos os componentes essenciais dessa teoria, em seu característico modo de pensar idealista (p. 156) e nunca nos demos por satisfeitos com a desculpa de que o stalinismo representava apenas um inexplicável "rompimento da teoria com a prática".¹⁷⁶ Além disso, vimos muito claramente que a partir de sua matriz particular na história soviética, o stalinismo havia penetrado profundamente a teoria, as práticas, estratégias e formas do movimento comunista internacional; e mais, que a cumplicidade do marxismo ortodoxo ao fornecer ao stalinismo o seu vocabulário de apologética — ao mostrar-se flexível o bastante para proporcionar os elementos à Ideologia Estatal da burocracia soviética — deixava implícita a forte probabilidade de que o próprio marxismo precisava de um exame radical e que seria insuficiente desmarranhá-lo novamente para transformá-lo num *sistema* melhor.

Isso nos dava uma agenda, e não é de surpreender que ela não pudesse ser concluída em seis ou sete anos — anos de intensa atividade política. Isso também nos dá uma resposta à segunda pergunta. Foi exatamente a noção do marxismo como uma suma teórica auto-suficiente que constituiu a essência da heresia metafísica contra a razão, e que inibiu a investigação ativa do mundo na tradição em desenvolvimento, provisória e auto-crítica do materialismo histórico. Já discuti suficientemente essa questão.

O althusserianismo é apenas uma forma, sofisticada, entre vários "marxismos" que colocaram de lado a nossa agenda inacabada e acossaram as mentes de um setor da *intelligentsia* ocidental a partir da década de 1960. O caso do althusserianismo é dos mais simples, já que, como vimos, é uma evidente ação de polícia ideológica. Controlou uma teoria que assegura não só que as questões radicais sobre o stalinismo, formas comunistas e o próprio "marxismo" não sejam formuladas, como também que *não possam ser formuladas*. Se aceitarmos Althusser pela avaliação que faz de si mesmo — se o considerarmos "inocente" — então só poderemos dizer que ele se perdeu a tal ponto dentro de sua própria cabeça que ao olhar para o mundo, vê apenas a projeção de seus próprios conceitos: o P.C.F. é a ideologia proletária materializada, o stalinismo em decomposição é o "humanismo socialista", o assassinato dos quadros de uma revolução é a ditadura do proletariado, as conquistas substanciais obtidas durante décadas pelas classes operárias do Ocidente são um índice de sua exploração mais intensa. Num certo sentido, podemos ser caridosos: há uma lógica em tudo isso. O materialismo mecânico (economismo) *deve*, quando todas as provas

do mundo real refutam suas teorias, quando toda expectativa socialista é abjetamente frustrada, tapar os ouvidos e fechar os olhos e passar abruptamente ao delírio do idealismo.

Nem todos os "marxismos" foram dessa ordem totalmente reacionária. Houve também vários maoismos, trotskismos,¹⁷⁷ e numerosos marxismos acadêmicos. A maioria deles partilha, porém, do mesmo tipo de pensamento religioso no qual o marxismo é proposto como um sistema de verdade final: isto é, como uma teologia. Todos buscam colocar Marx de volta na prisão do *marxismo*. Por que deveria ter havido essa "cesura epistemológica" da racionalidade para o idealismo, essa rejeição das origens, ocorrida na década de 1950 e princípios da década de 1960, essa reversão a um mundo interno de fórmulas mágicas e exaltada ilusão teórica, esse bloqueio dos sentidos empíricos, esse auto-enclausuramento de uma tradição? Este é um outro problema, um problema de ideologia e da sociologia das idéias, que exigiria um tratamento diferente e mais extenso. No momento, posso apenas apresentar algumas sugestões.

O althusserianismo é apenas uma forma extrema — e talvez passageira — de um mal-estar generalizado, não só da teoria, mas também da presença política do movimento socialista de hoje. Ao ressaltar suas características *como ideologia*, quero destacar também certas características que tem em comum com outros marxismos fechados.

A ideologia surgiu, e foi reproduzida, não na União Soviética, mas numa cultura intelectual adiantada, no Ocidente. Sua localização característica foi nas universidades e outras instituições de educação. A cultura intelectual em meio à qual se situa está, ela própria, marcada pela estruturação das instituições educacionais e por outras razões, por uma acentuada divisão entre "teoria" e "prática". A radicalização dos intelectuais nessas instituições é, com frequência, um processo um tanto fechado e autônomo, sem correlação direta com outros setores da sociedade. E os partidos comunistas, longe de oferecerem essa correlação que falta, chegam em alguns casos (por exemplo, o P.C.F.) a expressar diretamente, em suas formas de organização, outro tipo de separação entre a "teoria" e a "prática" — os escalões superiores da máquina partidária são os donos da "ciência" que guia os "militantes" da "base". Os intelectuais do Partido estão, com frequência, ainda mais segregados, em Paris (o gueto provinciano da *intelligentsia*) e nos departamentos de suas próprias universidades.

Começamos assim com uma segregação intelectual e sociológica *de facto* entre a teoria e a prática. E, por motivos políticos maiores, o tipo de experiência de atividade política de massa, no qual os intelectuais desempenharam um papel minoritário e subordinado (por vezes excessivamente subordinado) com camaradas de experiências diversas — e, em particular, com camaradas com posições práticas de liderança em suas próprias comu-

nidades e locais de trabalho — esse tipo de experiência em grande parte os deixou de lado. Não houve experiência de luta antifascista, de guerra e de resistência; nem mesmo uma luta eleitoral ou programática coerente e dura, que os intelectuais tivessem podido sustentar; maio de 1968 acabou em poucos dias; as lutas trabalhistas como as da greve dos mineiros britânicos, que derrubou um governo, foram realizadas sem a necessidade de qualquer participação intelectual. É claro que, aqui e ali, eclodiram lutas reais, e alguns camaradas ganharam uma experiência autêntica na intensa vida interna desta ou daquela seita. Mas em geral pode-se dizer que nunca houve uma geração de intelectuais socialistas no Ocidente com *menos* experiência da luta prática, com menos senso das iniciativas tomadas nos movimentos de massa, com menos senso daquilo que os intelectuais podem aprender com homens e mulheres de experiência prática, e das próprias dúvidas de humildade que o intelecto deve pagar por isto.

Isto equivale a dizer que a *intelligentsia* esquerdista do Ocidente se distingue, hoje, pela sua falta de experiência e critério políticos. Mas isso não é dito, em nenhum sentido, como uma acusação de pecado. É uma consequência necessária das determinações de nossa época. Não podemos remediar isso desejando que assim não fosse. Mas isto provê, não obstante, o terreno necessário no qual as deformações ideológicas de nossa época são cultivadas. Isolado em bolsões intelectuais, o drama da “prática teórica” pode tornar-se um *substituto* para engajamentos práticos mais difíceis. Além disso, esse drama pode assumir formas cada vez mais teatrais, um estilo caricato e artificial, um jogo muito competitivo, no qual cada teórico procura ser “mais revolucionário do que o outro”. Como não há *relações* políticas envolvidas, e não há nenhuma luta constante, duradoura, para comunicar e aprender com um público que julga, cautelosamente, mais pelos atos do que pelas palavras, as máquinas impressoras podem exalar terror ideológico e sangue.

Além disso, é esse precisamente o terreno que pode alimentar um elitismo para o qual os intelectuais, por uma infinidade de precedentes, estão muito bem preparados. Uma geração doutrinada por procedimentos educacionais seletivos para acreditar que seus próprios talentos especializados são uma garantia de valor e sabedoria superiores; está demasiado inclinada a aceitar o papel que lhe é oferecido por Althusser. É fácil, para ela, posar de “um tipo muito específico de militante intelectual, um tipo que sob muitos aspectos não tem precedentes”:

São verdadeiros sábios, armados de cultura científica e teórica a mais autêntica, instruídos pela realidade esmagante e pelos mecanismos de todas as formas de ideologia dominante, constantemente em vigília contra elas, e capazes de empreender em sua prática teórica — a contragosto de todas as “verdades oficiais” — os caminhos fecundos abertos por Marx, mas interditos e fechados por todos os preconceitos reinantes. (AFM, 14, nota)

A recomendação feita por Althusser, de "uma confiança invencível e lúcida na classe operária e uma participação direta no seu combate" (*Ibid.*) pode ser facilmente atendida, seja obtendo uma carteira do Partido, ou concebendo hipoteticamente uma classe operária ideal (já que a existente está mistificada numa falsa consciência), que será engendrada à imagem da Teoria. Pois, como Althusser insiste, a "teoria marxista é produzida por uma prática teórica específica, *fora* do proletariado", e a "teoria marxista deve ser *importada* para o proletariado".* Na verdade, toda a sua explicação da "cesura epistemológica" de Marx propõe que a Teoria era anterior e independente da autodescoberta do movimento operário, e que desde então, esse movimento vem seguindo, embora com pouca eficácia, o roteiro da Teoria.

O que é muito óbvio é que esse novo *elitismo* se coloca como um sucessor direto numa velha linhagem: benthamismo, "os letrados" cole-ridgeanos, fabianismo e leavisismo do tipo mais arrogante. Mais uma vez os intelectuais — um grupo escolhido entre eles — receberam a tarefa de iluminar o povo. Não há traço mais característico dos marxismos ocidentais, nem mais revelador de suas premissas profundamente antidemocráticas. Seja Escola de Frankfurt ou Althusser, estão marcados pela sua acentuada ênfase no peso inelutável dos modos ideológicos de dominação — dominação que destrói qualquer espaço para a iniciativa ou criatividade da massa do povo — uma dominação da qual só uma minoria esclarecida de intelectuais se pode libertar.¹⁷⁸ Sem dúvida, essa predisposição ideológica foi alimentada pelas experiências terríveis do fascismo, da doutrinação da massa pelos meios de comunicação, e do próprio stalinismo. É, porém, uma triste premissa para a teoria socialista (todos os homens e mulheres, exceto nós, são originalmente estúpidos) e destinada a levar a conclusões pessimistas ou autoritárias. Além disso, ela provavelmente reforçará a falta de inclinação do intelectual para dedicar-se à atividade política prática. Na verdade, o proletariado (ideal) pode, nesta ou naquela conjuntura crítica, passar subitamente, como uma falha geológica, a uma postura revolucionária, quando estará pronto a receber os serviços da Teoria. Até lá, para que o incômodo de tentar comunicar — educar, agitar e organizar — quando a razão é impotente para penetrar a névoa da "ideologia"?

Dessa forma, uma crítica "revolucionária" e "marxista" que não acredita na comunicação e que tem apenas um correlato político fictício e

* A versão brasileira (LC, 86/II) diz o seguinte: "A tese kautskista e leninista da produção da teoria marxista por uma prática teórica específica, *fora* do proletariado, e da "*importação*" da teoria marxista para o movimento operário, via-se recusada sem consideração — e todos os temas do espontaneísmo se precipitavam no marxismo por essa brecha aberta: o universalismo humanista do proletariado". (N. do T.)

que, além do mais, revela que todos os males sociais são insolúveis dentro do capitalismo, termina como “a casca ideológica da passividade”, na qual a necessidade proclamada da “revolução” se transforma numa licença para um afastamento intelectual. Dessa forma, como advertiu Enzensberger,

a teoria marxista (...) pode se tornar uma falsa consciência, se, em lugar de ser usada para a investigação metódica da realidade através da teoria e da prática, for mal-usada como uma defesa contra essa mesma realidade (...). Os que desejam privar o marxismo de seu poder crítico e subversivo, e transformá-lo numa doutrina afirmativa, geralmente se entrincheiram atrás de uma série de lugares-comuns que, em sua abstração, são tão irrefutáveis quanto destituídos de resultados.¹⁷⁹

A teoria althusseriana foi perfeitamente adaptada para essa função, e destinada exatamente a essa camada intelectual elitista. Ela permite, particularmente, ao aspirante e acadêmico empenhar-se num psicodrama revolucionário inofensivo, enquanto ao mesmo tempo persegue uma respeitável e convencional carreira intelectual. Como vimos, todas as posições teóricas centrais de Althusser derivam, em grande parte, de posições burguesas ortodoxas, da epistemologia, da sociologia estruturalista etc. O amesquinhaamento das iniciativas humanas pelas ideologias e coisas é perfeitamente coerente com o senso comum dominante das disciplinas conservadoras. Além disso, como teoria política — devido à negação da experiência e o repúdio aos controles empíricos — a prática pode levar a *qualquer coisa*, e justificar *tudo*; em qualquer “conjuntura” uma “instância” política ou ideológica pode ser hipoteticamente considerada como “dominante”, e o “fator canguru” a transportará alegremente de um preconceito para o seguinte.

Se é apenas disso que consiste o althusserianismo, como ideologia — se não é mais do que uma das modas sucessivas através das quais a nauseante *intelligentsia* ocidental pode “ficar na sua” sem esforços práticos — então, estamos perdendo nosso tempo. Mas o althusserianismo é algo mais sério. Reforça e reproduz a passividade efetiva ante a “estrutura” que nos mantém todos aprisionados. Reforça a ruptura entre a teoria e a prática. Afasta os bens intencionados do engajamento teórico ativo. E, ao nível do mais vulgar discurso político, proporciona legitimações ideológicas a todas as mais estúpidas e perigosas meias-verdades que supúnhamos finalmente banidas: que a “moral = interesses da classe operária”, que “filosofia = luta de classes”, que “direitos e práticas democráticos = ideologia ‘liberal’”, e assim por diante. Essa teoria, se algum dia lhe fosse dado qualquer poder, longe de “libertar” a classe operária, a entregará, com sua insuportável arrogância e pretensão à ciência, às mãos de uma casta intelectual burocrática: ou a *próxima* classe dominante, que espera na fila.

Esse desfecho parece improvável. A maioria dos que caíram sob a influência althusseriana não são talhados para sacerdotes stalinistas. São

simplesmente homens e mulheres jovens que *gostariam* de ser revolucionários socialistas, que não encontraram uma forma de engajamento prático, e por isso resolveram dar um passeio pelo althusserianismo. O fim do passeio está fora da cidade da empresa humana e fora do domínio do conhecimento. Por isso, podemos esperar que estejam ausentes de ambos. E não obstante, ao mesmo tempo, não devemos esquecer que essa Teoria está oferecendo conforto e argumentos aos elementos mais conservadores dentro dos mais conservadores aparelhos comunistas. Como todas as ideologias, esta confirma a situação da qual surgiu. Ao fortalecer a facção de extrema direita da "Esquerda", reproduz a inércia e a paralisia da vontade socialista, que foi a precondição de sua existência.

Não posso dizer se a prática teórica está sendo adotada nas ortodoxias estatais da União Soviética e da Europa Oriental. Suspeito que seja demasiado sofisticada e claramente stalinista para isso; afinal de contas, se Stalin estivesse vivo, hoje, seria o primeiro a reconhecer que Stalin... cometeu erros. O sonho final da prática teórica é ressuscitar a dualidade dos poderes temporal e espiritual da Cristandade medieval: o Santo Imperador Proletário fará sua peregrinação à sede da Teoria, onde, depois do devido interrogatório sobre a doutrina, será coroado. Não é provável que isto aconteça. Mas um cenário mais sombrio, e mais concebível, vêm à lembrança quando contemplamos a situação em certos países do Terceiro Mundo. Pois o althusserianismo é perfeitamente adequado às exigências ideológicas de uma classe dominante aspirante — a classe dominante *seguinte* — nas sociedades em que um setor da intelectualidade, muito distanciado das massas, adota políticas que exigem uma "modernização" impiedosa, uma retórica marxista e antiimperialista, desprezo pelas práticas democráticas, e apoio efetivo, econômico e militar do Estado soviético. Se considerarmos por um momento as possíveis consequências que adviriam se o Partido Comunista da Índia (um dos partidos stalinistas menos reconstituídos do mundo) reforçasse suas atuais tendências antilibertárias e o seu desprezo pelas massas "pequeno burguesas" — tendências amplamente evidenciadas em sua participação na recente Emergência — com uma dose de arrogância althusseriana; e se seus quadros dirigentes superiores, em grande parte burgueses e intelectuais, se tornassem praticamente teóricos; e se recobrassem a possibilidade de praticar, não só na teoria mas também no corpo da Índia — nesse caso não poderíamos esperar nada menos que uma reprodução de todo o repertório do stalinismo dentro do inferno da "escassez" indiana.¹⁸⁰

Mas podemos deixar isso aos cuidados do bom senso de nossos camaradas da Índia ou da América Latina, que enfrentam, cotidianamente, problemas mais concretos e mais graves que os nossos, e que não podem baixar a persiana sobre a experiência ou colocar sua teoria aqui e a sua prática ali. De qualquer modo, seria bom falar disso e intercambiar experiên-

cias sobre os problemas políticos que temos em comum. Seria bom se o autêntico diálogo internacional do comunismo libertário pudesse ser retomado.

XVII

Concluirei com uma *auto-critique*, como é hoje de praxe.

Há cinco anos, em minha "Carta aberta a Leszek Kolakowski", discuti vários significados dos marxismos contemporâneos e concluí com uma noção geral do marxismo como Tradição. Dentro dessa "tradição", vi uma imensa variedade de discursos e de subtradições incompatíveis; ainda assim, argumentei que (por menos confortável que essa coexistência possa ser) todos estavam unidos no sentido de empregar um vocabulário comum de conceitos, muitos dos quais oriundos de Marx e Engels. Sugeri que nos devíamos resignar à extenuante atividade de definir continuamente nossas posições dentro dessa "tradição"; e que a única alternativa era a de abandonarmos conjuntamente essa tradição — uma escolha que rejeitei. Prefiri ficar com ela, mesmo que alguns de nós continuássemos apenas como "proscritos".

Vejo, agora, que foi uma resolução inadequada e evasiva. Politicamente, há muito se tornou impossível a coabitação das posições stalinista e anti-stalinista. Parece-se evidente, agora, ao examinar o althusserianismo — e minha crítica implícita de outros marxismos correlatos — que já não podemos atribuir nenhum significado teórico à noção de uma tradição comum. O fosso que se abriu não foi entre diferentes ênfases ao vocabulário de conceitos, entre esta analogia e aquela categoria, mas entre modos de pensar idealista e materialista, entre o marxismo como um fechamento e como uma tradição, derivada de Marx, de investigação e crítica abertas. O primeiro é uma tradição de teologia. O segundo é uma tradição de razão ativa. Ambos podem buscar uma certa autorização em Marx, embora o segundo tenha credenciais imensamente melhores quanto à sua linhagem.

Devo, portanto, declarar inequivocamente que já não posso falar de uma tradição marxista única, comum. Há *duas* tradições, cuja bifurcação e afastamento foram lentos e cuja declaração final de antagonismo irreconciliável foi retardada — como fato histórico — até 1956. A partir de então foi necessário, na política e na teoria, declarar-se fiel a uma, ou a outra. Entre a teologia e a razão não pode haver margem para a negociação. O comunista libertário, e o movimento socialista e trabalhista em geral, não podem ter relações com a prática teórica, exceto para denunciá-la e expulsá-la.

Se o althusserianismo me parecesse o fim lógico do pensamento de Marx, então eu jamais poderia ser marxista. Seria antes cristão (ou esperaria ter a coragem de certo tipo de radical cristão). Pelo menos, recuperaria um vocabulário com o qual seriam possíveis escolhas de valor, e que permi-

tiria a defesa da personalidade humana contra as invasões do Estado Capitalista Profano ou do Santo Estado Proletário. E se minha descrença, bem como meu desagrado pelas igrejas, impedissem esse caminho, então teria que adotar um humanismo empírico, liberal, moralista.

Recuso, porém, essas escolhas espúrias que a prática teórica (e marxismos aliados) procura impor. E em vez disso declaro uma incessante guerra intelectual contra esses marxismos, e o faço dentro de uma tradição que tem Marx como um dos seus principais fundadores. Há uma frase feita que há muito busca evitar esse combate, dizendo “Nada de inimizades internas na Esquerda!” Esse lema tem uma origem necessária e honrosa na emergência da resistência antifascista, e, em termos políticos, tais emergências reaparecerão com frequência. Mas como é possível dizer que não há inimigos, depois da experiência do stalinismo, depois de Budapeste 1956 e Praga 1968? E, dentro da teoria, que significado é atribuído à “Esquerda”, quando ela prega uma lição de antimoralismo, anti-humanismo e o fechamento de todas as aberturas empíricas da razão? Poderia Marx, ou Morris, ou Mann, ter reconhecido a teoria ou prática do stalinismo, como tendo até mesmo uma relação distante com “a Esquerda”? Pode a supressão da razão, e a obliteração da imaginação, ter qualquer lugar na “Esquerda”? O confisco — por um partido ou vanguarda omniscientes e substitucionistas — da atividade própria e dos meios de auto-expressão e auto-organização do proletariado, pode constituir a prática de uma “Esquerda”?

O que esse *slogan* faz é simplesmente erigir uma defesa moralista em torno da organização e práticas comunistas ortodoxas — defesas suplementadas pelo “terrorismo ideológico” de Althusser — destinado a impressionar qualquer crítico socialista com sentimento de culpa, uma ruptura da solidariedade. Assim o *status quo* torna-se inviolável; qualquer crítica socialista é ilícita (ou prova de “calúnia burguesa ou trotskista” maldosa); e a única crítica lícita deve ser feita de acordo com os procedimentos lentos e oportunistas da própria máquina. Por isso a luta contra o stalinismo como teoria e prática deve ficar irresolvida para sempre. E em consequência, somos limitados a um espaço no qual cometemos diariamente quebras de solidariedade com nossos camaradas que lutam para desmontar o stalinismo e sofrem sob as razões do poder comunista.

Ao declarar “guerra”, desse modo — e ao pedir que outros também se declarem menos equivocadamente — não formulo uma equação simples: stalinismo = todas as organizações e formas comunistas. Não declaro que todo comunista está contaminado e sofre de uma enfermidade mortal. Não rejeito alianças políticas necessárias e conscientes com movimentos comunistas. Não ignoro os elementos honrados (e realmente democráticos) na história da luta comunista, no Ocidente e no Terceiro Mundo. Não tenho dúvidas quanto à coragem e empenho dos quadros comunistas, numa centena de lutas antiimperialistas e anticapitalistas. Não confundo o stalinis-

mo, como teoria e como forças e práticas específicas, com a existência histórica e sociológica dos movimentos de massa comunista. Não nego que, na virada para o "eurocomunismo" estão envolvidas lutas sinceras quanto a princípios, bem como adaptações oportunistas ao eleitorado. Não me recuso a admitir a preocupação autêntica — e a divulgação pública dessa preocupação — com aspectos da realidade soviética que se vêm tornando cada vez mais evidentes no "eurocomunismo" desde a época de Praga 1968. Não desconsidero tudo isso como hipocrisia; é um indício importante e bem-vindo de uma modificação ulterior, freqüentemente imposta à liderança pela sua própria "base" militante. Espero, acima de tudo, que nas próximas décadas surjam novos reforços para a guerra contra o stalinismo — seja no Leste ou no Oeste — dentro dos próprios movimentos comunistas. Como se processarão essas lutas se — e com que diferenças na Polônia, Espanha ou Bengala — é uma questão histórica, em relação à qual seria tolice a teoria fazer previsões.

O que quero dizer é antes o seguinte. Primeiro, o comunismo libertário, ou um socialismo que seja ao mesmo tempo democrático e revolucionário em seus meios, sua estratégia e objetivos, deve permanecer firme, numa base independente, sobre seus próprios pés, desenvolvendo sua própria crítica teórica e, cada vez mais, suas próprias formas e práticas políticas. Somente com esses pressupostos será possível negociar qualquer "aliança". E se as emergências exigirem tal aliança, então ela não se pode fazer dentro dos termos imperativos habituais do comunismo ortodoxo: que as demais diferenças, teóricas e estratégicas, sejam obscurecidas ou silenciadas, no interesse de uma "Esquerda Ampla" (cujos interesses são, por sua vez, em última análise os do Partido).

Segundo, as condições para qualquer ação comum devem ser uma crítica continuada e inequívoca de todos os aspectos do legado stalinista. Até que a "agenda" de 1956 seja completada, até o último item de "Outros Assuntos", qualquer pretensão a uma auto-reforma do eurocomunismo só se pode basear em compromissos inseguros de oportunismo eleitoral. A luta deve atingir todos os níveis da teoria e da prática — levando a modificações radicais nas formas de organização do partido comunista, e nas relações práticas dos comunistas com outros órgãos socialistas e com seus próprios "eleitorados" — e somente sob essas condições, de que a ação comum *acelere* tais modificações e *revele* diferenças ulteriores, podem nossos propósitos ser atendidos.

Na Grã-Bretanha, com seu pequeno e decadente Partido Comunista, essas questões são de importância secundária. Mas, igualmente, o fracasso da tradição alternativa, libertária, em penetrar nesse vazio e se estabelecer como uma presença política ao lado do movimento trabalhista — esse fracasso é dos mais sérios e dos menos explicáveis. No muito propalado, "renascimento do marxismo" na Grã-Bretanha, nas duas últimas décadas, uma

montanha de pensamento ainda não fez nascer sequer um mísero político. Fechados no elitismo habitual da intelectualidade, os teóricos desdenham qualquer tipo de relação com um movimento trabalhista que eles (por motivos *a priori*) sabem ser “reformista” e “corporativo”, cujas lutas criaram as instituições nas quais estão empregados, cujo trabalho fez as cadeiras em que se sentam, que consegue existir e reproduzir-se sem eles, e cujas pressões defensivas são tudo o que se interpõe entre eles e as razões do poder capitalista. Tampouco criaram esses teóricos quaisquer agências independentes de comunicação e de educação políticas: as únicas agências criadas são publicações através das quais podem conversar entre si. Mas isso suscita uma nova série de questões políticas, a serem discutidas algum outro dia.

Eu talvez esteja dando a impressão de ser mais amargo do que sou. Creio haver, realmente, muito energia e capacidade dentro desses barris de marxismos fechados que se enfileiram nos corredores das politécnicas e universidades. Dando um golpe seguro e amargo nas rolhas althusserianas desses barris, espero fazer escapar um pouco dessa energia. Se assim for, então, o problema de criar na Inglaterra uma Esquerda independente, empenhada num diálogo contínuo e fraternal com o movimento trabalhista mais amplo, não seria insuperável, afinal de contas. Aquelas “estruturas” maciças e impassíveis de nossa época poderiam mostrar-se mais vulneráveis às agências humanas do que os marxismos supõem.

E, se alguns espíritos escaparem aos barris, espero que tragam Marx consigo. Espero que não tragam *apenas* Marx; e devem certamente livrar-se da noção realmente escolástica de que os problemas de nosso tempo (e as experiências de nosso século) serão compreendidos pelo rigoroso escrutínio de um texto publicado há cerca de 120 anos atrás. Voltar, em todo movimento de análise, às proposições de Marx é como participar de uma corrida rústica calçando botas de chumbo. William Morris expressou a questão com precisa lucidez: “por mais dura que seja a tarefa, é preciso ler Marx”, aconselhou a um correspondente. “Até agora, ele é o único economista integralmente científico do nosso lado”.¹⁸¹

Enquanto as fileiras reunidas de marxistas manifestam seu escândalo, ou caem na gargalhada, continuarei minha argumentação. A questão não é ser adequado ou não definir Marx como “Economista”. Era esse o Marx de que Morris dispunha, e poderíamos acrescentar, é o Marx a que o homem é reduzido pelos manipuladores do “modo de produção” e pelos grupos que se detêm a contemplar o umbigo de *O Capital*. A questão é que *Marx está do nosso lado; nós não estamos do lado de Marx*. Ele é uma voz cujo vigor nunca será silenciado, mas não foi jamais a única voz, e seu discurso não tem um alcance ilimitado. Ele não inventou o movimento socialista, nem o pensamento socialista ficou, de alguma forma, sendo sua propriedade exclusiva, ou de seus legítimos herdeiros. Ele tinha pouco a dizer (por opção)

quanto aos objetivos socialistas, em relação aos quais Morris e outros disseram mais — e mais coisas que são pertinentes hoje. Ao dizer esse pouco, ele esqueceu (e por vezes pareceu negar) que não só o socialismo, mas *qualquer* futuro feito pelos homens e mulheres não se baseia apenas na “ciência”, ou nas determinações da necessidade, mas também numa escolha de valores e nas lutas para tornar efetivas essas escolhas.

A escolha que se apresenta à tradição marxista e que há muito se apresenta, é entre o irracionalismo idealista e a razão operativa e ativa. Quanto aos althusserianos, já fizeram essa escolha, há tempos, e se retiraram para os rituais de seu observatório isolado:

Como se um observatório astronômico devesse ser construído sem qualquer janela e o astrônomo, lá dentro, devesse ordenar o universo estelar unicamente com pena, tinta e papel, assim o sr. Althusser, em *seu* Observatório (e há muitos observatórios iguais) não teve necessidade de lançar um olhar para as miríades palpitantes de seres humanos à sua volta, e pôde solucionar os destinos de todos numa lousa, e enxugar todas as suas lágrimas com um sujo pedacinho de esponja.¹⁸²

Talvez esse observatório já esteja desabando sobre as suas carcomidas bases. Mas outros observatórios mais *avant-garde*, serão construídos em volta de suas ruínas. Antes que estes se fechem em algum “marxismo” ainda melhor aparelhado, peço a meus leitores que façam também sua escolha.

Defini, em três ocasiões, os limites de “1956”. Sem dúvida meus críticos estão certos: o retorno àquele momento do passado tem sido, em mim, uma obsessão: “houve poucas confissões de fossilização tão tristes quanto esta”.¹⁸³ A cada derrota devemos levantar-nos, sacudir a poeira dos joelhos e caminhar alegremente com a cabeça erguida. Mas, e se a derrota for total e abjeta, e colocar em questão a racionalidade e a boa fé do próprio projeto socialista? E se os protagonistas do movimento socialista finalmente se separarem naquele ponto, e se seu antagonismo absoluto se tornar declarado? Pode-se, então, continuar, com a cabeça ainda erguida como antes? Não creio. Mas prometo não mencionar novamente a questão. Minhas dúvidas para com “1956” foram agora totalmente pagas. Posso, com uma consciência tranqüila, voltar ao meu trabalho propriamente dito e ao meu jardim. Vou espiar como crescem as coisas.

PÓS-ESCRITO

O texto de *A miséria da teoria* foi concluído em fevereiro de 1978. Em março, a União da Esquerda foi derrotada nas eleições francesas. Em fins

de abril, Althusser publicou quatro artigos em *Le Monde*, polemizando contra a liderança do Partido Comunista Francês. Esses artigos foram posteriormente publicados por Maspero (*Ce qui ne peut durer dans le parti communiste français*)* e traduzidos para o inglês em *New Left Review*, 109, maio-junho de 1978.

Tais artigos foram apresentados de maneiras variadas, em diferentes órgãos da Esquerda britânica, como uma “intervenção dramática e eloqüente” e como o “devastador” pronunciamento de um marxista “não-dogmático” e “flexível”. Althusser transformou-se num novo herói da cultura anti-stalinista da *intelligentsia* britânica francófila, e eu mostrei minha inabilidade habitual, ao escolher esse momento para publicar minha crítica.

Infelizmente, não pude conseguir esses “eloqüentes” e “devastadores” artigos. Eles ainda não me alcançaram em Worcester. Os que li eram dedicados ao tipo de luta política interna previsível depois de uma lamentável derrota política — uma derrota provocada pela duplicidade dos discursos e das táticas, e pelo oportunismo desavergonhado do PCF. Tem-se a impressão de que, se a União da Esquerda tivesse obtido mais 2% da votação, o sr. Althusser teria negado ao mundo o benefício de suas opiniões. Mas a derrota, repetindo a experiência da promessa adiada que se tornou permanente para várias gerações da Esquerda francesa, despertou uma rajada de consternação, na qual Althusser deve ou erguer sua voz acima dos outros, ou ser relegado à nulidade.

Teria sido mais impressionante se a crítica de Althusser (e, em particular, sua recomendação de uma ação conjunta da Esquerda na “base”) tivesse sido feita *antes* da derrota, e a tempo de ter influenciado a campanha. Afinal de contas, é bem comum que políticos mal sucedidos se vejam expostos à desforra depois da derrota — e Althusser e seus amigos estão desempenhando o papel de Mrs. Thatcher contra Edward Heath, que no caso é Marchais.

O que distingue a polêmica de Althusser não é a sua eloqüência, mas seu tom farisaico e a total falta de autocrítica. O Comitê Político do PCF é considerado responsável por tudo — pela história do Partido, suas estratégias e sua ideologia. O ataque é violento, por vezes cáustico, em sua denúncia da organização burocrática do partido e seu controle quase militar. Mas esta, afinal de contas, é uma história muito antiga, e profundamente conhecida de todos que tenham um conhecimento prático (em contraposição a teórico) da Esquerda francesa. Foi escrita, durante várias décadas, por muitas mãos: por trotskistas e sindicalistas, pelas oposições comunistas de 1956 e, subsequentemente, por Sartre em fins da década de 1950, pelos nossos camaradas da primeira Nouvelle Gauche, do *France-Observateur* e

* O que não pode continuar no Partido Comunista Francês.

da U.G.S., pela *Socialisme ou Barbarie*, pelos ativistas de maio de 1968, e por muitos outros. Durante todas essas décadas, Althusser rejeitou qualquer permeabilidade a essa crítica e, como já vimos, denunciou-a como “o mais violento anticomunismo burguês e anti-stalinismo trotskista”.

Sem dúvida deveríamos admirar seu marxismo “flexível”, ágil até. Conseguiu passar do “culto da personalidade” (1965), para “um desvio stalinista” (1973), e depois para uma dissidência bastante explícita da teoria e das formas stalinistas — e tudo isso em menos de 20 anos! Deveríamos, talvez, saudar Althusser como um fruto temporão, um filósofo inocente do conhecimento político prático, que foi finalmente esclarecido por uma *débacle* eleitoral na arena clássica da democracia burguesa. Mas a que conclusões práticas leva essa polêmica? Cortejando muito os “militantes da base”, ele pede “uma crítica completa e uma reforma total da organização interna do Partido”. Muito bem. E de que deveria consistir essa reforma? De pouca coisa, talvez, pois Althusser insiste em que o “centralismo democrático” deve ser sacrossanto: os “militantes” e as “massas” não precisam de conselho de “peritos em democracia burguesa — sejam eles comunistas ou não”. É um golpe previamente esvaziado: os críticos comunistas são advertidos de que se propuserem reformas que não sejam do gosto de Althusser, este colocará seus nomes no Livro Negro da Democracia Burguesa. Quanto ao restante, é de uma inescrutabilidade délfica. Meu amigo Douglas Johnson, que segundo se diz dispõe de informações particulares, nos conta (*New Statesman*, 7 de julho de 1978) que as reformas propostas por Althusser seriam de amplo alcance: “A discussão deveria ser possível nas células. O militante poderia escrever ao Comitê Central e ter direito a resposta”. Devo lembrar-me de propor essas reformas devastadoras à célula do meu Partido Trabalhista local.

O que mais dá a pensar é o terceiro artigo de Althusser (*Le Monde*, 26 de abril) sobre “Ideologia”. Aqui ele pede “uma teoria marxista ressuscitada: uma que não esteja endurecida e deformada por fórmulas consagradas, mas sim que seja lúcida, crítica e rigorosa”. E explica cuidadosamente que essa teoria deve ser acompanhada da *análise concreta*! E, mais ainda, pela *análise concreta das relações de classe*! Notável! E notável, também é o fato de que ele possa entoar esses chavões sem um único estremecimento de autocrítica! Durante duas décadas Althusser e seu círculo imediato tiveram maior influência sobre a ideologia dos intelectuais comunistas franceses do que qualquer outro grupo. E essa influência pode ser vista, precisamente, na redução do marxismo e elaboradas fórmulas consagradas, no divórcio abjeto (sob o ataque geral de “empirismo”) entre “teoria” e análise concreta, e na redução da análise das relações de classe a permutas metafísicas. De modo que a primeira exigência de uma crítica da ideologia do PCF deve ser uma crítica rigorosa e impiedosa das obras do próprio Althusser.

Tomo a palavra “impiedosa” de Althusser. Ele nos diz que a análise concreta, e também a teoria, “não têm piedade”. Mas a crítica necessária da teoria e práticas do PCF se mostrará muito menos piedosa do que supõe, pois o PCF foi, durante muitos anos, o principal bastião do stalinismo no mundo não-comunista, e seus líderes tinham posições de influência excepcionais nos conselhos do Comintern.

É certo que Althusser dá um passo na direção da honestidade, ao admitir que (“entre 1948 e 1965”) o PCF fez também seus próprios julgamentos viciados dos críticos e intimidou e chantageou seções independentes da Esquerda francesa com campanhas de calúnias. Mas, lado a lado com isso, ele invoca duas vezes a memória de Maurice Thorez e uma suposta Idade Áurea da teoria vital e da prática honesta. É um truque demagógico útil, a ser tentado com os “militantes”, em cuja memória Thorez está indelevelmente identificado com as grandes lutas antifascistas de massa da década de 1930. Mas não saberá Althusser também que Thorez (o exilado da Resistência em Moscou) foi um dos principais engenheiros do stalinismo dentro do Comintern, o arquiteto da subordinação da Internacional aos interesses soviéticos e das estruturas, práticas e ideologia que agora (em 1978) Althusser pode finalmente identificar como stalinistas? Não saberá ele que, de acordo com o testemunho de dois membros do Comitê Central do PCF àquela época (*Politique Hebdo*, primavera de 1976; *Socialist Register*, 1976), em 1956 Thorez tentou furtar ao conhecimento dos membros do Comitê o relatório secreto de Krushev ao XX Congresso, e esteve ligado a Molotov, Malenkov e Kaganovitch em sua tentativa de derrubar Krushev com um golpe? Althusser foi signatário do apelo para a reabilitação do nome de Bukarin, e isso depõe a seu favor. Sem dúvida ele estará interessado em saber que quando Krushev e seus colegas demonstraram sua intenção de “reabilitar” Bukarin, Rikov e Zinoviev, foi Thorez quem viajou de avião para Moscou para implorar-lhes que mantivessem silêncio (Ken Coates, *The Case of Bukharin, Postscript*)?

Se Althusser quer reviver a tradição de Thorez, então o novo Althusser é apenas o velho Thorez ampliado. Com Althusser, a crítica do stalinismo nem mesmo começou ainda, nem pode começar, já que seu próprio pensamento é a consequência do stalinismo e sua continuação. Mas não quero invadir ainda mais os assuntos franceses: podemos deixar essa explicação impiedosa aos nossos camaradas franceses.

O que me preocupou, em *A miséria da teoria* não foi a situação peculiar de Althusser na França — posso não ter compreendido sempre acertadamente os indícios e as complexidades dessa situação — mas a influência do pensamento althusseriano transposto para fora da França. É necessário notar consistente a má informação em relação às realidades políticas francesas, e a mistificação sobre as questões intelectuais francesas, imposta à Esquerda de língua inglesa pelos francófilos britânicos que há cerca de 15

anos vêm promovendo um suposto “renascimento do marxismo” na Grã-Bretanha.

Não faço objeções à francofilia. Há muito a admirar e a aprender com a vida intelectual e política francesa. Mas nossas agências que usaram suas franquias para importar Althusser, Balibar, Poulantzas, Lacan & Cia., apresentaram sistematicamente imagens da vida e da política francesas que pouco mais são que contos de fada derivados de conversas de um café parisiense. A *New Left Review* (e a *New Left Books*) são particularmente responsáveis por isso, já que nos últimos 15 anos publicaram, acompanhadas de extasiadas “apresentações” e com sofreguidão teórica, todos os produtos da *fabrik* althusseriana, por mais banais que fossem; e da França, ou sobre a França, *não publicaram nada mais*. De modo que, apesar das esotéricas restrições que os diretores da *Review* possam ter quanto a Althusser, foi imposta a um público inocente a noção de que o proletariado francês = PCF, um partido supostamente composto de uma “base” militante, heróica, sem complicações, junto à qual estão teóricos marxistas rigorosos e lúcidos, mergulhados na vida concreta do partido.

Um aspecto desagradável desse conto de fadas é que ele contribuiu, no mesmo período, para uma quebra da solidariedade real entre nós e a verdadeira e vigorosa Esquerda libertária e anti-stalinista da França, com a qual a primeira *New Left* teve a mais fraterna das associações, mas cujas atividades não são hoje examinadas, e nem mesmo noticiadas. De modo que, em nome da francofilia, tornou-se na realidade mais difícil o intercâmbio com os intelectuais e ativistas franceses independentes que o PCF escolheu para vítimas de suas calúnias ou de sua condenação. Uma consequência igualmente desagradável é a de que a *soi-disant* Esquerda marxista na Grã-Bretanha está totalmente despreparada para compreender o desastre, há muito adiado, que agora finalmente desabou sobre a tradição intelectual comunista na França.

O drama das duas últimas décadas foi, em sua totalidade, mal noticiado na Inglaterra. Nunca foi a árdua epopéia intelectual que os promotores britânicos supuseram. Vários episódios foram uma farsa — e como tal foram vistos por um número crescente de intelectuais franceses. Não é necessário ter a idade de Matusalém para lembrar a época em que Roger Garaudy (o Dr. John Lewis da França) ocupava o cargo de Corregedor das Heresias Burguesas em todo o Mundo Ocidental — cargo de que foi deposto como medida preliminar para sua reconciliação com a Igreja Católica! Mais do que em nenhum outro país ocidental, o PCF conseguiu intimidar seus intelectuais e neutralizá-los com a culpa burguesa. Os intelectuais foram segregados em seus guetos e subordinados à disciplina da burocracia do partido. A consequente ruptura entre a teoria e a prática encontrou uma expressão clássica no pensamento althusseriano. Mais resistente à educação da experiência do que qualquer outro partido comunista ocidental,

o PCF enfrentou o desaparecimento do stalinismo e ao revigoramento do capitalismo com a valente maneira de um avestruz. Isso significou, para a sua liderança, um colapso no pragmatismo e no oportunismo; e para os intelectuais, uma rápida passagem para o idealismo — uma *rejeição*, teoricamente justificada, das evidências, da história, do “empirismo”. Agora, depois de ter passado muitas décadas esmurando a porta, o ser social está por fim penetrando à força, e um tanto tardiamente, na consciência social. De súbito, os intelectuais do partido em suas fortalezas já abaladas, estão dando “eloqüentes” e “devastadoras” mostras de reconhecimento ... daquilo que todos, fora da fortaleza, há muito sabiam.

Não farei previsões sobre a evolução futura de Althusser. É improvável que siga o caminho de Garaudy. O que vou prever é que toda aquela altaneira e rigorosa teoria desabarará, dentro de uma década, em ruínas, e aquele tenaz stalinismo póstumo da *intelligentsia* comunista francesa desaparecerá dentro de um ou dois anos, em meio a gritos de salve-se quem puder. Não posso dizer que essa perspectiva me desagrade. Pareceu-me trágica a *débacle* cruel e em grande parte imerecida de uma honrosa tradição comunista francesa da década dos 30, e da Resistência; mas nas duas últimas décadas vi menos honra e mais má fé naquela região. A tarefa de reconstruir uma tradição revolucionária libertária na França há muito se vem fazendo noutro setor.

Em alguns desses juízos posso estar mal informado. É possível, até mesmo, que Althusser se mostre mais sério em seu anti-stalinismo recente do que suponho. É o que esperamos. Mas, para que assim seja, ele deverá revogar a maior parte de sua teoria publicada. E é sobre isso que versa *A miséria da teoria*. Pois a teoria permanece como teoria, se reproduzida como teoria, e é transplantada como teoria, quaisquer que sejam as contingências públicas ou pessoais que surjam. Pelo menos nisso tenho a satisfação de encontrar confirmação em Althusser. Pois, como ele observou de maneira bastante pomposa numa entrevista a *Les Nouvelles Littéraires* (8 de junho de 1978): “Philosophe, je ne suis pas piégé par les effets de la politique publique quotidienne ...”^{*} Historiador que sou, também não caio. Não há uma única frase de *A miséria da teoria* de que eu deseje me retratar.

6 de agosto de 1978.

* “Filósofo que sou, não caio nas armadilhas da política pública quotidiana” — Em francês no original. (N. do E.)

NOTAS

Este ensaio é uma intervenção polêmica e não um exercício acadêmico, e não julguei necessário documentar toda afirmação. As edições de Althusser citadas no texto são: *Essays — Essays in self-criticism* (New Left Books, 1976); *F.M. — For Marx* (Vintage Books, 1970); *L. & P. — Lenin and philosophy* (New Left Books, 1971); *P. & H. — Politics and history* (New Left Books, 1977); *R.C. — Reading Capital* (New Left Books, 1970); *C.W. — Karl Marx, Friedrich Engels, Collected works* (Lawrence & Wishart, em publicação); *Grundrisse* (Pelican, 1973).*

1. Procurei distinguir “empirismo” e um “idioma” empírico, em “The peculiarities of the English”, *Socialist register*, 1965, pp. 336-7. Ver, *supra*, pp. 160-161.
2. B. Hindess e P.Q. Hirst, *Pre-capitalist modes of production* (Londres, 1975, pp. 310, 312). [Ed. bras.: *Modos de produção pré-capitalistas*, Rio, Zahar, 1976. Trad. de Alberto Oliva.]**
3. Devo essa categoria ao meu amigo Rodney Hilton, embora ele não seja responsável pelas maneiras pelas quais a utilizo.
4. Ver Hans Magnus Enzensberger, *Raids and reconstructions* (Pluto Press, 1976), p. 296; e (discutindo “uma forma muito perigosa de exílio interno”) Raymond Williams, “Notes on marxism in Britain since 1945” *New Left Review*, 100, novembro de 1976 — janeiro de 1977, p. 92.
5. Ver Leszek Kolakowski, “Althusser’s Marx”, *Socialist Register*, 1971, pp. 124-5: “O leitor com um conhecimento elementar de história da filosofia notará imediatamente que aquilo que Althusser entende por “empirismo” bem poderia ser considerado como a teoria aristotélica ou tomista da abstração, mas que o empirismo moderno — iniciado não por Locke, mas pelo menos com os nominalistas do século XIV — significa exatamente o oposto dessa idéia.”
6. Só mais tarde (*L. & P.*, 53) Althusser reconheceu *sotto voce* de que as categorias de Lenin “podem” ter sido “contaminadas pelas suas referências empiristas (por exemplo, a categoria da reflexão)”.

* As citações de *Pour Marx* (em inglês, *For Marx*) e *Lire le Capital* (em inglês, *Reading Capital*) foram feitas segundo as versões brasileiras publicadas por esta editora. Como há sutis diferenças entre essas versões e as citações das traduções inglesas, pareceu-nos conveniente manter a indicação da fonte de que se utilizou Thompson. (N. do T.)

** Pp. 362, 363 e 364 da edição brasileira. (N. do T.)

7. Houve, é claro, tal suposição, e em certos círculos ela ainda existe: os capítulos iniciais de Raymond Williams, *Marxism and literature* (Oxford, 1977) constituem, num certo sentido, uma acirrada polémica contra esta suposição. [Ed. bras.: *Marxismo e literatura*. Rio, Zahar, 1979.]
8. Para as finalidades da exposição nestas páginas deixo de lado a questão das experiências de classe diferenciais (e as predisposições ideológicas conseqüentes) que discuto em outro lugar.
9. As outras duas são a matemática — mais aclamada que utilizada — e a psicanálise, da qual certos conceitos são confiscados da maneira mais arbitrária.
10. A influência, raramente admitida (ver, porém, AFM, p. 66, nota 40) é mais acentuada em LC (p. 42: "A filosofia de Spinoza introduziu uma revolução teórica sem precedentes na história da filosofia") e plenamente admitida em *Essays*, pp. 104, 132-141, 187, 190. Ver os úteis comentários de Perry Anderson, *Considerations on western marxism* (New Left Books, 1976), pp. 64-65, 85.
11. Ver a obscura nota de rodapé em AFM, p. 161, nota 23.
12. Althusser segue a noção de Bachelard de uma ciência que é constituída por uma "cesura epistemológica" com sua "pré-história ideológica". Tanto AFM (ver pp. 148-149) como LC vêem o marxismo pós-1846 como constituindo uma Ciência ("Teoria") dessa maneira. Em sua autocrítica subseqüente, Althusser afasta essa noção com a mão esquerda para em seguida reintroduzi-la (através do Partido) com a direita: *Essays*, pp. 107-125.
13. Para uma excelente demonstração da incompatibilidade do método de Althusser com o de Marx, ver Derek Sayer, "Science as critique: Marx versus Althusser", em J. Mepham e D. Rubin (orgs.) *Essays in marxist philosophy* (Harvester, 1978). Todo esse ensaio pareceu-me útil, bem como o lúcido e completo estudo de Simon Clarke, "Althusserian Marxism", um importante estudo ainda inédito (cópias podem ser obtidas do autor, Departamento de Sociologia, University of Warwick).
14. Tal como definido no glossário preparado para a edição inglesa de *Lire le Capital* por Ben Brewster e aprovado por Althusser.
15. Ver a nota 12, *supra*. A ênfase em LC (pp. 63-64 e outros trechos) é de molde a sugerir que a experiência e "outras práticas" (embora talvez permissíveis nas ciências naturais) são indícios da pré-história de uma ciência.
16. Ver meu ensaio sobre "Caudwell", *Socialist Register*, 1977, p. 241.
17. Marc Bloch, *The historian's craft* (Manchester, 1954), p. 58.
18. Lucien Goldmann, *The human sciences and philosophy* (Londres, 1969), pp. 42-43.
19. As razões dessa congruência estão numa congruência mais profunda entre a epistemologia althusseriana e a positivista. Isso foi levantado há muito tempo, numa enérgica polémica, por Paul Piccone, "Structuralist Marxism?", *Radical America*, III, nº 5, setembro 1969, que concluiu: "Althusser não tem conhecimento da história do positivismo recente, de modo que não compreende que se apropriou, inadvertidamente, de toda a problemática posta de lado por esse movimento" (pp. 27-28). Para uma correspondência exata com as proposições de Althusser, ver M. Oakshott, *Experience and its modes* (Cambridge, 1933), p. 168. Para um resumo dessa congruência, ver H. Gilliam, "The dialectics of realism and idealism in modern historiographic theory", *History and Theory*, XV, 3, 1976.
20. K.R. Popper, *The open society and its enemies* (1962) II, pp. 265-8.
21. Hindess e Hirst seguem as mesmas premissas positivistas ainda mais servilmente: ver pp. 2-3, 310, 311. [Pp. 7-8, 362, 363 da edição brasileira.]
22. Popper, *op. cit.*, II, p. 270. Compare-se com Hindess e Hirst, p. 311 [p. 362 da ed. brasileira].

23. Francis Bacon, *Of the advancement of learning* (Everyman edition), p. 132.
24. Em 1969 Althusser havia reduzido para dois os textos totalmente aprovados: a *Crítica do Programa de Gotha* (1875) e *Notas marginais sobre "Lehrbuch der politischen Ökonomie" de Wagner* (1880): só estes "são total e definitivamente isentos de qualquer traço de influência hegeliana". (L. & P. 90.) Ver também François George, "Lire Althusser", *Les temps modernes* (maio, 1969).
25. Ver minha "Open letter to Leszek Kolakowski", *Socialist Register*, 1973, pp. 18-33.
26. Como, por exemplo, o capítulo "Exploitation", em *The making of the English working class*.
27. Mas isso é demasiado generoso, já que a "definição" de Althusser do empirismo é tão imprecisa e deslocada, de um lado, e tão abaricante ("racionalista", "sensualista" e "pensamento hegeliano") do outro, que nos deixa apenas com um epíteto para atribuir a quaisquer visões que não lhe agradam. Ver LC, pp. 35-36.
28. Podemos encorajar-nos com a fundamentada crítica que (com um pequeno atraso) os historiadores americanos fizeram de *Time on the cross*, de Fogel e Engerman. Os historiadores franceses (a julgar pelos *Annales E.S.C.* nos últimos anos) nem sempre fizeram a mesma defesa de princípios contra as pretensões universalistas do computador.
29. Em sua forma secundária são as "descobertas" aceitas, ou conhecimento acumulado dos historiadores, que sofre (ou deveria sofrer) um contínuo exame crítico.
30. Alasdair MacIntyre, "Breaking the chains of reason", em *Out of apathy* (Londres, 1960), pp. 219-220.
31. As objeções de Popper ao caráter "preditivo" de certas noções de "leis" históricas têm força, e são teimosamente levantadas. Althusser se aproveitaria da sua leitura.
32. Num capítulo agressivo ("The need for a philosophy of history") em sua *Autobiography*, R.G. Collingwood denunciou exatamente essas confusões. "Era claro para mim que qualquer filósofo que apresentasse uma teoria do 'método científico', sem estar em condições de apresentar uma teoria do método histórico, estava enganando seu público, apoiando seu mundo num elefante e esperando que ninguém perguntasse o que mantinha o elefante de pé." (Pelican, 1944, p. 61.)
33. MacIntyre, *op. cit.*, p. 234.
34. Ver nota 15. O argumento pouco mais é do que um aceno para uma tradição francesa de epistemologia e estruturalismo idealista: Bachelard, Cavaillès, Canguilhem e Foucault. Ver Simon Clarke, "Althusserian marxism", parte III, seção 1, e LC, 45-47. É significativo que o único historiador comentado por Althusser seja Foucault, seu ex-aluno, que em sua obra inicial (dominada pelo conceito do "episteme") também nos apresenta a história como uma estrutura sem sujeito, e na qual homens e mulheres são obliterados por ideologias.
35. "Sartre aujourd'hui", *l'Arc*, traduzido para o inglês em *Telas* (1971), pp. 110-116.
36. Parte dessa pretensão proveio de autênticos esforços para estabelecer procedimentos "científicos" de investigação (quantitativos, demográficos etc.): a outra parte nasceu do embuste acadêmico, na medida em que os "cientistas sociais" procuraram manter paridade com os colegas cientistas nas estruturas educacionais (e frente aos órgãos que concedem verbas) dominadas por critérios utilitários. A noção mais antiga, "amadorística", da História como uma "Humanidade" disciplinada foi sempre mais exata.
37. A "regra da realidade", de J.H. Hexter — "a história mais provável que pode ser sustentada pelas evidências relevantes existentes" — é, em si, útil. Infelizmente, foi posta em operação pelo seu autor de maneiras cada vez menos úteis, em

defesa de uma suposição prévia de que *qualquer* história "marxista" *deve* ser improvável.

38. Para um exemplo primordial desse desentendimento, ver Hindess e Hirst, *op. cit.*, p. 312 [p. 364 da ed. brasileira].
39. Isso não quer dizer que a "história" só possa ser vista como processo. Em nossa época os historiadores — e certamente os historiadores marxistas — solucionaram o processo (e as questões correlatas de relação e causação) como o objeto supremo da indagação. Há outras maneiras legítimas de interrogar as evidências.
40. Leszek Kolakowski, "Historical understanding and the intelligibility of history", *Tri-Quarterly*, 22, outono de 1971, pp. 103-117. Fiz uma restrição a essa argumentação em minha "Open letter to Kolakowski".
41. Ver a interessante distinção que faz Sartre entre a "noção" e o "conceito", citado *infra*, pp. 124-125. Apesar disso, continuarei a usar os dois termos.
42. Por "conceitos" (ou noções) entendo categorias gerais — de classe, ideologia, o Estado-nação, feudalismo etc., ou formas e seqüências históricas específicas, como crise de subsistência, ciclo de desenvolvimento familiar etc. — e por "hipóteses" entendo a organização conceptual das evidências para explicar determinados episódios de causação e relação.
43. Uma útil elucidação desse procedimento encontra-se em E.J. Hobsbawm, "Karl Marx's contribution to historiography", em R. Blackburn (org.) *Ideology in social science* (1972).
44. Devemos isso particularmente à demografia histórica francesa.
45. Reafirmei recentemente minha posição em "Eighteenth-century English society: class struggle without class?", *Social History*, III, nº 2 (maio de 1978). Ver também E.J. Hobsbawm, "Class consciousness in history", em I. Meszaros (org.) *Aspects of history and class consciousness* (1971), e C. Castoriadis, "On the history of the worker's movement", *Telos*, 30, inverno de 1976-77.
46. Esses "modelos" estáticos podem, é claro, ter um papel útil em certos tipos de investigação.
47. O problema dos "hiatos" nas evidências relativas às sociedades antigas é examinado em M.I. Finley, *The use and abuse of history* (1971), pp. 69-71.
48. Ver Raymond Williams, *Marxism and literature*, e o importante capítulo sobre "Determinação".
49. AFM, pp. 102-113, examinadas adiante, pp. 99 a 102.
50. Cf. Anon., *The making of the English working class*, p. 11: "Classe é definido pelos homens à medida em que vivem sua própria história e, no fim, essa é a única definição."
51. *Capital* (1938), p. xviii.
52. É significativo que Althusser passe por cima do mais sério erro epistemológico de Engels ("teoria do reflexo") sem qualquer crítica. Isto porque uma crítica lhe teria exigido (a) um exame de todo o problema do "diálogo", (b) uma crítica conseqüente de Lenin (ver nota 6) e (c) uma autocritica que teria levado a uma autodestruição, já que sua própria epistemologia (com Generalidades I surgindo sem convite e sem exame) é uma espécie de teoria do reflexo "teórica", reproduzida em forma idealista.
53. *Grundrisse*, p. 461.
54. Livro I de *O Capital* ("Produção capitalista") apareceu, é claro, antes dos Livros II e III, e teve como subtítulo, na edição inglesa organizada por Engels, "Uma análise crítica da produção capitalista".
55. Quando fiz essa observação, evidente por si mesma, em 1965, fui severamente censurado pela minha "visão incrivelmente empobrecida da obra de Marx": Perry Anderson, "Socialism and pseudo-empiricism", *New Left Review*, 35

- (janeiro-fevereiro de 1966), p. 21. Eu não havia, então, lido o *Grundrisse*. Estará agora a questão estabelecida seguramente, acima de qualquer discussão?
56. Marx a Lassale, 22 de fevereiro de 1858: "A coisa marcha muito lentamente porque tão logo se tenta uma solução final de questões que constituíram o principal objeto de estudos durante anos, elas estão sempre revelando novos aspectos e exigindo novas considerações." (*Selected correspondence*, p. 224). Mas sete anos antes Marx havia assegurado a Engels que "em cinco semanas terei terminado com toda a merda econômica". Poderia então lançar-se "a uma nova ciência (...) Estou começando a me cansar dela". Citado em David McLellan, *Karl Marx, his life and thought* (1973), p. 283.
 57. Tenho consciência, é claro, de que se trata de uma área litigiosa, na qual cem livros e teses já se colocaram. Estou apenas reportando a minha própria e refletida conclusão. Althusser também vê *O Capital* como uma obra de Economia Política (ciência marxista), embora considere isso como um mérito: "a teoria da Economia Política — de que *O Capital* é um exemplo (...) considera apenas uma parte relativamente autônoma da totalidade social" (LC, 50/II). Também admite que, se o capítulo um de *O Capital* não for lido em seu sentido, seria "uma obra essencialmente hegeliana" (LC, 69/II). Insiste, repetidamente, em que o objeto de *O Capital* não é nem a teoria, nem as formações sociais, mas o modo capitalista de produção (por exemplo, em L. & P. 76, citado *supra*, p. 32; P. & H., p. 186). Colletti vê o problema ("Está Marx fazendo uma crítica da Economia Política burguesa ou está criticando a Economia Política em si?") como não-resolvido: "Interview", *New Left Review*, 86 (julho-agosto de 1974), pp. 17-18; Castoriadis, examinando mais ou menos o mesmo problema, conclui simplesmente que a teoria econômica marxista é insustentável: "Interview", *Telos*, 23 (1975), especialmente pp. 143-149.
 58. *Grundrisse*, p. 459. Os grifos são meus.
 59. *C.W.*, I, p. 510.
 60. *Grundrisse*, p. 276. Roman Rosdolsky, *The marking of Marx's "Capital"* (Londres, 1977) fez uma análise definitiva da estrutura hegeliana do *Grundrisse* e da situação central do conceito de "capital em geral", um *status* que continua fundamental em *O Capital*. A questão surge constantemente, mas ver especialmente pp. 41-52, 367-8, e sua ênfase correta (p. 493) em que "o modelo de uma sociedade capitalista pura na obra de Marx (...) representou um recurso heurístico, que visava auxiliar na ilustração das tendências desenvolvimentistas do modo capitalista de produção, livre de 'todas as perturbadoras circunstâncias acompanhantes'". Ver também I.I. Rubin, *Essays on Marx's theory of value* (Detroit, 1972), p. 117.
 61. *Ibid.*, p. 278. Esses trechos são as "licenças" para a visão que Althusser tem da história como um "processo sem um sujeito".
 62. *Ibid.*, p. 101. Há, é claro, atualmente uma imensa bibliografia sobre a relação entre Hegel e Marx. A tentativa de Althusser de negar a influência hegeliana sobre *O Capital* não resistiu a ela. Para as minhas finalidades, quero ressaltar a forte e continuada influência hegeliana nesses anos críticos; para 1857-8, ver McLellan, *op. cit.*, p. 304; para cerca de 1861-2, ver "Marx's précis of Hegel's doctrine of being in the minor logic", *International Review of Social History*, XXII, 3, 1977; e também T. Carver, "Marx and Hegel's logic", *Political Studies*, XXII, 1976, e Rosdolsky, *op. cit.*, *passim*.
 63. Ver, por exemplo, Anderson, "Socialism and pseudo-empiricism", pp. 19-21.
 64. Quando Gareth Stedman Jones, "Engels and the end of classical German philosophy", *New Left Review* 79 (maio-junho de 1973) refere-se (p. 25) às "leis darwinistas da evolução", não me parece claro a que *leis* se refere; embora seja

certo que Engels, em *A dialética da natureza*, viu o processo evolucionário como um exemplo das leis dialéticas, o que não aconteceu com Darwin.

65. *Selected correspondence*, pp. 125-126. Os grifos são meus. Engels havia escrito anteriormente a Marx que Darwin havia "acabado" com a teleologia, e falou de sua "magnífica tentativa (...) de demonstrar a evolução histórica na natureza".
66. *Ibid.*, p. 198. McLellan, por qualquer razão, apresenta o "golpe de morte" de Marx na teleologia como um golpe na "teleologia religiosa" (o que Marx não diz). Mas ele também documenta, utilmente, as críticas subsequentes de Marx a Darwin, pp. 423-24. Estas variam de comentários sobre a intromissão ideológica de noções de competição ("o *'bellum omnium contra omnes'* de Hobbes") até a queixa (muito diferente) de que "em Darwin o progresso é meramente acidental". Lawrence Krader é a única autoridade de que tenho conhecimento que fez uma definição erudita e exata do ponto em questão: "O oposto de uma lei da natureza e do homem, teleológica, dirigida, atraiu Marx para as concepções de Darwin"; ver *The ethnological notebooks of Karl Marx* (Assen, 1974), esp. pp. 82-85, também pp. 2, 354-355, 392-393. Embora Engels certamente tivesse empregado maior número de analogias, sem maior exame, entre a evolução natural e o processo histórico do que Marx, a tentativa de muitos marxólogos recentes de distanciar Marx dessa admiração comum por Darwin é absurda.
67. Ver o útil (mas excessivamente reverente) ensaio de Gerratana, "Marx and Darwin", *New Left Review*, 82 (novembro-dezembro de 1973), pp. 79-80. Mas a suposição de que Marx tivesse desejado dedicar um volume de *O Capital* a Darwin comprovou-se, agora, errada. (O correspondente de Darwin, nessa ocasião, era Edward Aveling.) Ver Margaret A. Fay, "Did Marx offer to dedicate *Capital* to Darwin?", *Journal of History of Ideas*, XXXIX, janeiro-março de 1978; e *Annals of Science*, XXXIII, 1976.
68. Assim, Marx faz um lembrete para si mesmo, a certa altura do *Grundrisse*, "corrigir o estilo idealista desta análise".
69. Nicolaus (*Grundrisse*, p. 60) segue Rosdolsky nesse ponto. Como o trabalho de Rosdolsky foi aclamado em certos círculos como definitivo, é necessário fazer um comentário crítico sobre seu sério e escrupuloso estudo. Sua discussão de toda a questão da dimensão histórica de *O Capital* limita-se a uma nota de rodapé (p. 25, nota 56), rejeitando a frase "faz tudo girar", e a breves discussões da acumulação primitiva, na qual as análises histórica e empírica de Marx são elogiadas pela "vivacidade e persuasão" (p. 61), sem exame mais aprofundado. Em suma, Rosdolsky mostra pouco interesse pelo materialismo histórico, vê a estrutura hegeliana ("capital em geral") de *O Capital* sempre como um mérito e por isso faz menos do que justiça aos críticos (inclusive críticos marxistas): notadamente Rosa Luxemburgo. Não tenho competência para comentar o *status* de Rosdolsky como teórico da economia, mas devemos lamentar que ele veja *O Capital* apenas como um exercício acadêmico heurístico em teoria econômica, que seu estudo não contenha uma análise de Darwin ou do contexto intelectual e político mais geral. Em suma, é um trabalho sério, mas profundamente não-histórico.
70. Como escreveu Rosa Luxemburgo numa carta particular, da prisão: "o famoso Volume I de *O Capital* com sua ornamentação hegeliana rococó me é abominável": *Briefe an Freunde*, p. 85, citado por Rosdolsky, pp. 492-3. Como Althusser exalta exatamente esses elementos "rococós" como "Ciência", compartilho dos sentimentos de Luxemburgo em relação a eles.
71. Assim, Balibar (LC 154/II) declara que *O Capital* coloca a "hipótese" do materialismo dialético em operação, "e a verifica em confronto com o exemplo da formação social capitalista". Um bom exemplo do absurdo geral de Balibar. Uma hipótese histórica só pode ser "verificada" na investigação histórica; e

- (como ele e Althusser repetem *ad nauseam*) o objeto de *O Capital*, é o modo capitalista de produção e não "a formação social capitalista".
72. Os capítulos "históricos" de *O Capital* tiveram, inevitavelmente, uma influência formativa sobre a tradição britânica de historiografia marxista maior do que em qualquer outro país; e, pela mesma razão, uma adoção servil das hipóteses de Marx foi substituída, bastante cedo, por um aprendizado crítico dessas hipóteses. Um exemplo interessante é o sugestivo capítulo final do Volume I sobre "Acumulação primitiva", que suscitou questões reexaminadas por M.H. Dobb, *Studies in the development of capitalism* (1946) [Ed. bras.: *A evolução do capitalismo*, 7ª ed., Rio, Zahar, 1980] que por sua vez deu origem a controvérsias resumidas e discutidas por John Saville, *Socialist Register*, 1969. Mas o exame de Saville deixa abertas áreas (acumulação através do "saque colonial") que estão sendo reabertas em várias frentes (Allerstein, Perry Anderson, e os historiadores indianos marxistas, como Irfan Habib) que exigem renovada atenção para com o papel imperial e colonial britânico. A questão é que são as hipóteses mais vivas de Marx que continuam submetidas a interrogatório e revisão.
 73. O próprio Marx teve, ocasionalmente, o cuidado de indicar os limites dessa estrutura. Assim, *O Capital*, Volume III (Chicago, 1909), p. 37, começa falando "do ciclo de vida do capital" e caracteriza o Volume I como uma análise do processo produtivo capitalista "sem consideração de quaisquer influências secundárias de condições fora dele". À p. 968: "... os movimentos reais da concorrência estão fora de nosso plano (...) porque temos de apresentar apenas a organização interna do modo capitalista de produção, por assim dizer em sua média ideal". E assim por diante. Em outras ocasiões, ele foi menos cuidadoso.
 74. Ben Fine e Laurence Harris, "Controversial issues in marxist economic theory", *Socialist Register*, 1976, p. 141.
 75. Devemos notar também a defesa de Engels feita por Sebastiano Timpanaro, *On materialism* (New Left Books, 1976).
 76. Em meu *William Morris, romantic to revolutionary* (Merlin Books, edição revista, 1977).
 77. De qualquer modo, as credenciais positivistas das ciências naturais vêm sendo, já há muito, o centro de uma controvérsia — de que foi precursor Caudwell em *The crisis in physics* e em *Further studies in a dying culture*.
 78. Ver E.J. Hobsbawm, "From social history of the history of society", *Daedalus*, 100 (1971), esp. pp. 31-32.
 79. Walter Benjamin, *Illuminations* (Fontana, 1973), p. 260.
 80. Questionei essa notação no Pós-escrito à edição revista de meu *William Morris*. Ela é também questionada, em termos ainda mais amplos, por M.-H. Abensour, "Les formes de l'utopie socialiste-communiste" (thèse pour le Doctorat d'État en Science politique, Paris, 1973).
 81. Uma característica de "1956" foi o reaparecimento, entre "revisionistas" comunistas de um vocabulário voluntarista — notadamente na Polônia, Hungria, mas também no movimento mundial. As várias oposições de 1956 foram, com frequência, lideradas por militantes cuja sensibilidade se formara na década de 1936-46. Uma expressão semelhante de "rebelião contra o fato" evidenciou-se na Campanha Britânica pelo Desarmamento Nuclear. É obrigatório, hoje, deplorar o suposto "moralismo" desse movimento, embora aquele "moralismo" tivesse feito mais para pressionar e modificar os termos da política, na Grã-Bretanha do que qualquer outro, nos quinze anos subsequentes de "renascimento" marxista.
 82. Discuti esse fenômeno em "Outside the whale", *Out of apathy* (1960).
 83. Neil J. Smelser, *Social change in the Industrial Revolution* (1959), p. 180.
 84. *Ibid.*, pp. 11, 16 e *passim*.

85. Em seus capítulos menos pretensiosos, o livro de Smelser levantou questões interessantes quanto às novas inter-relações entre a organização do trabalho na indústria do algodão e a estrutura familiar dos operários.
86. Tendo em vista a análise de Alvin Gouldner da gênese do estruturalismo parsoniano (*The coming crisis in western sociology*) devo deixar claro que não considero que esse pensamento tenha sido geneticamente o produto da estase da Guerra Fria; Gouldner está evidentemente certo ao colocar a matriz experiencial crítica num contexto anterior. Quero dizer que a ascendência do parsonianismo como *ideologia*, com apoio acadêmico e institucional maciço, o foi.
87. J.V. Stalin, *Marxism and linguistics* (1950), reproduzido em Bruce Franklin (org.), *The essential Stalin* (1973), pp. 407-409, 411.
88. Há outra referência reverente em Stalin no terreno da lingüística, em LC 77/II).*
89. *Essays*, 125 e *passim*. Ver também o prefácio à edição italiana de LC. Os praticantes teóricos ardorosos supõem que as "autocríticas" de Althusser eliminam todas as dificuldades possíveis em AFM e LC. Embora eu tenha levado em conta essas críticas, elas são (a) marginais e tão restritas que constituem uma negociação mais retórica do que intelectual, ou (b) tão amplas que, se tomadas a sério, colocam em questão a obra anterior *in toto*. Estamos, assim, autorizados a tornar AFM e LC como a parte mais elaborada e mais influente do corpo do pensamento althusseriano. Os escritos subsequentes são em geral, versões brutalizadas dos primeiros, e devem se distinguir em grande parte pela postura "militante" e "revolucionária" exigida pelo seu posto de principal filósofo do P.C.F.
90. M.H. Fisch e T.G. Bergin (orgs.), *The autobiography of Giambattista Vico* (Nova York, 1944), p. 171.
91. G. Vico, *The new science* (Nova York, 1948), *passim*, especialmente parágrafos 141, 347, 161, 349.
92. Afirmo que as objeções só podem ser sustentadas "às vezes", já que em certas ocasiões, quando os isolados da teoria econômica estão em questão, a noção é válida, e em outras ocasiões pode-se ver que a "lei" está sendo metaforicamente usada, como "lógica", direção ou tendência. Mas isso não pode desculpar as referências de Marx, como no seu primeiro prefácio a *O Capital*, às "leis naturais da produção capitalista (...) tendências que funcionam com necessidade férrea no sentido de resultados inevitáveis". Como é possível aos "eruditos" marxistas acusar então a Engels de "positivismo" e exonerar Marx de toda culpa?
93. "An open letter to Leszek Kolakowski", in *The poverty of theory & other essays*, pp. 93-192.
94. *The new science*, p. 382 (parágrafo 1.108).
95. AFM, pp. 103-113.
96. Assim, ele começa sua "leitura" (AFM 103-104) fazendo uma tradução totalmente injustificada dos "acidentes" de Engels em "superestruturas"! (ver *Selected correspondence*, p. 475).
97. Engels usa o mesmo paradigma de indivíduos/história no trecho análogo de *Ludwig Feuerbach* (Martin Lawrence, s.d.), p. 58.
98. William Morris, *The dream of John Ball* (1886).
99. Ver minha "Letter to Kolakowski".
100. Isso foi examinado por P. Vilar, "Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser". *Annales E.S.C.*, 1973, traduzido em *New Left*

* É a seguinte a referência em questão: "A ciência não pode ser classificada sob a categoria de 'superestrutura', assim como a língua, que Stalin mostrou nela não se enquadrar." (LC, 77/II.) (N. do T.)

- Review*, 80 (julho-agosto de 1973). Devo dizer que (estes comentários à parte) a resposta de Vilar me pareceu, no total, excessivamente deferente.
101. Ver Kolakowski, "Althusser's Marx", p. 127: "Althusser faz com frequência uma afirmação de caráter geral, cita-a mais tarde, para depois referir-se a ela dizendo "mostramos", ou "foi demonstrado".
 102. *Telos*, 9 (1971), p. 110.
 103. "Determinação" ainda não aparece no "Glossário" a *A favor de Marx e Ler O capital* [edição inglesa], embora "sobredeterminação" tenha sido incluída!
 104. Ver meu *Whigs and hunters* (1976), especialmente a seção final.
 105. Sartre, *op. cit.*, p. 112.
 106. Hindess e Hirst pelo menos observam isso (*Pre-capitalist modes of production*, capítulo 6) e oferecem disposições verbais alternativas. Mas como suas produções são manufaturadas a partir de um ar ainda mais rarefeito — um escolasticismo parasitário de um escolasticismo — não precisamos segui-los mais.
 107. Ver McLellan, *op. cit.*, p. 437.
 108. Observo que eu mesmo o utilizo em "Peculiarities of the English".
 109. Ver Raymond Williams, *Culture and society*, Conclusão, e *Keywords* (1976): "Na maioria de seus usos, *massas* é uma palavra-chavão ..." Isso é sem dúvida exato em relação ao seu uso por Althusser na sua polêmica com Lewis.
 110. *Essays*, pp. 49-50. Para uma reapresentação de minhas próprias opiniões, ver nota 45.
 111. Ver os comentários pertinentes de Raoul Makarius sobre Lévi-Strauss em "Structuralism — science or ideology?", *Socialist Register*, 1974.
 112. Sartre, *op. cit.*, p. 114.
 113. Raymond Williams, *Marxism and literature* ("Determination"), e também *Keywords*, pp. 87-91.
 114. *Marxism and literature*, pp. 80-81 [pp. 84-85 da edição brasileira].
 115. Engels, comentário sobre *Crítica da Economia Política* de Marx, em *Selected Works*, I, pp. 370-1.
 116. No que me concerne, o excelente estudo de Jeff Coulter, "Marxism and the Engels paradox", *Socialist Register*, 1971, soluciona a questão. A crítica lógica da *Naturdialektik* de Engels é, até onde vai, sólida; e foi retomada, de maneira parecida, por K. Popper, "What is dialectic?", *Conjectures and refutations* (1963), por Colletti, em *Marxism and Hegel*, e G. Stedman Jones, "Engels and the end of classical German philosophy", *New Left Review* (maio-junho de 1973) — que segue Colletti. Mas todos eles deitam fora a criança ("a interceptação consciente do objeto em seu processo de desenvolvimento") juntamente com a água hegeliana do banho: ver Coulter, pp. 129-132, 137-141.
 117. Citado em *Grundrisse*, p. 60.
 118. Não sou competente para dizer se a "teoria da catástrofe" de Zeeman, em matemática (prima primeira da lógica) proporciona um novo ângulo de abordagem ao problema.
 119. A desconfiança de Althusser em relação à dialética segue, mais uma vez, a moda contemporânea, como Coulter observa (p. 143, citando G. Pask, *An approach to cybernetics*, 1963); as considerações cibernéticas predominaram sobre noções de "salto dialético", especialmente nas disciplinas que se ocupam de "estruturas com variáveis finitas que entram em estados definíveis de organização interna", isto é, estruturalismos.
 120. *Selected correspondence*, p. 475. Não sei como Althusser obtém *fator* a partir de *elemento* ("Moment") (pois não verifiquei as traduções francesas), mas isso se harmoniza bem com sua antiga noção fatorial da história: AFM, 97-8; Althusser, *Pour Marx* (Paris, 1966): "La production est le facteur déterminant etc."

121. N. Poulantzas, *Political power and social classes* (New Left Books, 1973), pp. 13-15.
122. A. Glucksmann, "A ventriloquist structuralism", *New Left Review*, 72 (março-abril, 1972), originalmente publicado em *Les temps modernes*, 1967.
123. Discuti a base experiencial dessas convicções em *The making of the English working class*, capítulo 16, seções 3 e 4.
124. Mas apenas *nesse sentido*. É no contexto dessa polémica que surge o famoso epigrama de Marx ("O moinho manual nos dá a sociedade com o senhor feudal; o moinho a vapor, a sociedade com o capitalista industrial", *C.W.*, VI, 166) — aforisma que foi considerado como um endosso para o determinismo tecnológico: as forças produtivas "nos dão" a sociedade (Stalin — mas também, em última instância Althusser, Balibar, Poulantzas). Mas a proposição só pode ser compreendida como uma contraproposição a Proudhon, para quem a divisão do trabalho parte da idéia "Eu proponho") numa série racional até a oficina e daí para as máquinas; ver especialmente *C.W.*, VI, pp. 178-190 e *Selected correspondence*, p. 10 (toda essa carta a Annenkov em 1846 é um sumário excelente de *Miséria da filosofia*).
125. Ver *Essays*, p. 124, nota 8, onde Althusser aposta que Lewis tem "uma queda por Jean-Paul Sartre". Mas talvez não tivesse sido uma piada; talvez Althusser acredite que nenhum inglês possa ter *qualquer* idéia, por pior que seja, a menos que venha de um filósofo francês.
126. "The Great Moral Muddle", *Modern Quarterly*, I, 4 (outono de 1946); "Marxism and ethics", *ibid.*, V, 3 (verão, 1950); "The moral complexion of our people", VI, 1 (inverno 1950-51); "Science and religions", VIII, 4 (outono de 1953).
127. Arnold Kettle, "Rebels and causes", *Marxism Today*, março de 1958.
128. No Glossário à edição inglesa de LC, que sugere que "a *ideologia* de uma sociedade socialista pode ser (...) um 'humanismo de classe' proletário", Althusser condescende em interpor uma ressalva: "expressão que evidentemente usei em sentido provisório, semicrítico", p. 314.
129. Uma versão revista e resumida será republicada em *Reasoning*, vol. II.
130. *New Reasoner*, 7 (inverno de 1958-9), pp. 132-148.
131. V. Ozerov, "About proletarian humanism and abstract moralizing", *Novy Mir*, 6, 1958, com uma sinopse em *New Reasoner*, 9 (verão de 1959), pp. 147-8.
132. Anon., *The German ideology*.
133. Em compensação, o Comitê Central do P.C.F. aprovou em 1966 uma resolução especial permitindo aos filósofos do partido publicar seus trabalhos sem a supervisão partidária.
134. Não procurei esboçar a história total e complexa. Uma consequência anterior da influência althusseriana foi expressa na embriaguês maoísta entre seus seguidores estudantes; depois, a postura conservadora de Althusser durante os acontecimentos de maio de 1968 levou a secessões e heresias althusserianas. E assim por diante. Esses trechos de teatro eram previsíveis. Parte da história se encontra nas agitados apostasias de Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser* (Gallimard, 1974); Rancière, "On the theory of ideology", *Radical Philosophy*, 7 (primavera de 1974) e em Simon Clarke, "Althusserian marxism".
135. Na Introdução a *Reasoning*, Volume II.
136. Ver a introdução de Althusser a Dominique Lecourt, *The case of Lysenko* (New Left Books, 1977).
137. Em *Essays*, p. 77. Althusser foi ao ponto de escrever que "o movimento nacional de massa do povo tcheco (...) merece o respeito e o apoio de todos os comunistas", exatamente como "as filosofias 'humanistas' dos intelectuais ocidentais (comodamente instalados em suas cátedras acadêmicas, ou em outros luga-

- res)" mereciam suas críticas. Onde, então, esteve Althusser sentado, durante estes últimos anos? E por que deveria o mesmo fenômeno merecer o respeito dos comunistas, mas (se "os humanistas marxistas" o respeitassem) deveria exigir crítica?
138. Peter Fryer, "Lenin as philosopher", *Labour Review*, setembro-outubro de 1957.
 139. Em 1975, quando, numa curiosa peça teatral, Althusser defendeu sua tese de doutorado em Amiens, sua linguagem, tal como noticiou *Le Monde*, se tornara ainda mais feia: "Eu nunca teria escrito nada se não fosse pelo XX Congresso e a crítica feita por Krushev ao stalinismo e a liberalização subsequente (...) Meu alvo foi, portanto, claro: esses delírios humanistas, essas frágeis dissertações sobre liberdade, trabalho ou alienação que foram os efeitos de tudo isso entre os intelectuais do Partido Francês". *Radical Philosophy*, 12 (inverno de 1975).
 140. "Through the smoke of Budapest", *The Reasoner*, 3 (novembro de 1956), parcialmente reproduzido em David Widgery, *The left in Britain* (Penguin, 1976), pp. 66-72.
 141. "Socialist Humanism", *New Reasoner*, 1 (verão de 1957), p. 107.
 142. *Ibid.*, p. 137.
 143. É ainda mais surpreendente que um trabalho antropológico de vitalidade e originalidade tenha surgido na esfera da influência althusseriana. Possivelmente a ambígua redefinição de "econômico" feita por Althusser (ver p. 162-163) tenha devolvido aos antropólogos marxistas franceses uma certa margem de movimentação. Mas também devemos lembrar que a antropologia tem mais facilidade em coexistir com um estruturalismo do que a história. De qualquer modo, Godelier pelo menos abriu seu caminho, teimosamente, para fora do planetário; e ele sabe porque.
 144. Assim, John Mephram, "Who makes History?", *Radical Philosophy*, 6 (inverno de 1973) declara que, se supusermos que "os homens fazem história", então "teríamos de conhecer seus estados subjetivos, crenças, atitudes, preconceitos etc. Foi assim que a Economia Política pensou sobre os homens. E também a filosofia empirista, o utilitarismo etc." Assim, por que Dickens cria Mr. Gradgrind?
 145. *Capital*, III (1909), pp. 102-103.
 146. *Capital*, I (1938), p. xix. O grifo é meu.
 147. Entre outros que chamaram a atenção para a coincidência entre o pensamento althusseriano e o funcionalismo-estruturalista estão Dale Tomich, em *Radical America*, III, 5 (1969), e IV, 6 (1970); Simon Clark, em "Marxism, sociology and Poulantzas' theory of the State", em *Capital and Class* (verão de 1977).
 148. Essas noções (lacanianas) encontram-se, em sua versão mais ridícula, em L. & P., pp. 160-170, na teoria da interpelação ideológica. Mais recentemente, Ernesto Laclau (*Politics and ideology in marxist theory*, New Left Books, 1977, capítulos 3 e 4) procurou utilizar essa história da carochinha. O fato de que Laclau ocasionalmente parece ser mais sensível do que Althusser não advém de nenhum aperfeiçoamento na "teoria", mas do fato de dispor ele, inicialmente, de mais informações sobre o mundo real. Sem dúvida ele ficará constrangido com essa acusação — já que nos diz que "a epistemologia moderna afirma" (!!!) que "os 'fatos concretos' são produzidos pela própria teoria ou problemática" (p. 59) — mas de fato conhece um pouco sobre fascismo, populismo etc. Permanece canguru, mas um canguru que pára por períodos mais longos e cheira a grama real antes de pular para os elementos teóricos.
 149. Caso se suponha que esse termo tem conotações elitistas, devo observar que é uma categoria social que viceja com mais vigor nos terrenos de Oxford, Cambridge, Paris, Londres & Cia.
 150. A sexta tese de Marx sobre Feuerbach declarava que "a essência humana não é

- uma abstração inerente a cada indivíduo. Em sua realidade, é o *ensemble* das relações sociais". Mephram (ver nota 144) informa que "a formulação de Marx" foi a de que "os homens são '*ensembles* de relações sociais'"! Como é possível tolerar erros de leitura dessa ordem?
151. Isso é examinado por (entre outros) Norman Geras, "Althusserian marxism", *New Left Review*, 71 (janeiro-fevereiro de 1971); Geras, "Marx and the critique of political economy", em *Ideology and social science*.
 152. É certo que Marx por vezes parece esboçar uma pretensão maior, notadamente no capítulo XLVIII de *O Capital*, III ("A Fórmula trinitária"). Esse capítulo, que é especialmente apreciado pelos praticantes teóricos, foi composto de três diferentes fragmentos (na verdade, três diferentes tentativas inacabadas de escrever a mesma coisa) que Engels encontrou entre os papéis de Marx. Podemos deixar aos marxólogos a questão do *status* a ser atribuído a tais fragmentos. Eles me parecem sugestivos, mas também constituem renovada prova de que Marx estava preso à antiestrutura da Economia Política; o capital é visto como "uma máquina bombeadora perene de trabalho excedente" (p. 957) que (se esquecermos que a resistência do trabalho está continuamente entupindo a bomba) nos dá outro motor para um planetário.
 153. Ver, por exemplo, Gareth Stedman Jones, "History: the poverty of empiricism", em *Ideology and social science*, p. 107.
 154. *Marxism and literature*, pp. 91-92 [p. 95 da edição brasileira].
 155. Simon Clarke, "Althusserian marxism", p. 54. Ver nota 13.
 156. Esta é outra das licenças especiais de Althusser para o estruturalismo (*Capital*, III, p. 919), surgida de uma análise, muito condensada, do "arrendamento do trabalho" feudal. Ver a análise de Clarke, *op. cit.*
 157. Ver a significativa reformulação de Maurice Godelier, *La part idéelle du réel*, a ser publicado.
 158. Raymond Williams, *op. cit.*, p. 92.
 159. Marx a Annenkov, 28 de dezembro de 1846, *Selected correspondence*, p. 9.
 160. Citado em D. McLellan, *Marx before marxism* (Penguin, 1972), p. 280. Os gritos são meus. Korsch argumentou, há muito, que a Economia Política marxista e "a descrição 'subjetiva' da história como uma luta de classes" eram "duas formas independentes do pensamento marxista, igualmente originais e não derivadas uma da outra...". Karl Korsch, *Karl Marx* (Londres, 1938), pp. 228-9.
 161. Gareth Stedman Jones, "Engels and the genesis of marxism", *New Left Review*, 106 (novembro-dezembro de 1977).
 162. Como Jones mostra (*supra*), Engels era demasiado modesto. Podemos arriscar a afirmação de que sua extrema generosidade para com seu amigo foi motivada pelo fato de que Marx havia morrido apenas três meses antes. Numa nota subsequente (à nova edição alemã de 1890) ele fez mais justiça a si mesmo.
 163. Althusser volta constantemente a esse momento do imobilismo teórico de Marx (e hegeliano): num índice às obras de Marx em *Lire le Capital*, a entrada mais longa é a Introdução de "1857", a segunda em extensão é para o Prefácio à *Crítica*.
 164. Ver L. Krader, *op. cit.*
 165. Terry Egleton, *Criticism and ideology* (New Left Books, 1976), p. 61.
 166. Gareth Stedman Jones, "Engels and the end of classical German philosophy", *op. cit.*, p. 31. Devemos acrescentar que o autor superou esse legado idealista em sua obra subsequente.
 167. Cornelius Castoriadis, *L'expérience du mouvement ouvrier* (Paris, 1974); *La société bureaucratique* (Paris, 1973); *L'institution imaginaire de la société* (Paris, 1975); *Les Carrefours du labyrinthe* (Paris, 1978). Em anos recentes, a revista

Telos apresentou alguns trabalhos de Castoriadis e de Claude Lefort. Infelizmente, não posso recomendar a descrição de sua obra por um entusiasta americano, Dick Howard, *The marxian legacy* (Londres, 1977). O estudo de Howard é um extraordinário ensaio em leviandade a-histórica e a-política, que reduz tudo a um interminável seminário acadêmico da pós-New Left norte-americana, sobre algo que ele chama (inadequadamente) de "ontologia". Castoriadis não se empenhou nunca em academismos desse tipo. O grupo inglês "Solidarity" publicou alguns extratos pertinentes de Castoriadis ("Paul Cardan") em forma de folheto ("Solidarity", c/o 123 Lathom Road, London, E. 6). Notadamente *Modern capitalism and revolution* (75 pence) e *History and revolution* (20 pence). Este último folheto é o melhor vomitório de 20 pence a ser receitado aos teólogos marxistas e aos praticantes teóricos — um vomitório sectário a ser administrado apenas aos sectários.

168. Parece-me útil o trabalho de James Henretta, "Social history as lived and written" (Newberry Library, Chicago, 1977). Parecem-me perfeitamente inúteis as recentes tentativas de sugerir um rompimento na historiografia marxista britânica entre a obra de Maurice Dobb, e a historiografia da década de 1960 (inclusive meu próprio trabalho, e o de Eugene Genovese). Vejo, em ambos os lados dessa suposta "ruptura" uma tradição *comum* de historiografia marxista, submetida a um discurso empírico (embora com ênfases diferentes); e o "culturalismo" é um termo que rejeito; ver R. Johnson, G. McLennan, B. Schwarz, *Economy, culture and concept* (Centre for Contemporary Cultural Studies, Birmingham University, 1978).
169. Krader, *op. cit.*, pp. 39, 329.
170. "La conscience est plutôt un réseau d'intentions significatives, tantôt claires pour elles-mêmes, tantôt au contraire vécues plutôt que connues", *La structure du comportement* (Paris, 1942). Ver também James Miller, "Merleau-Ponty's Marxism", *History and Theory*, XV (1976).
171. Discuti isto recentemente também em meu pós-escrito a *William Morris*. O tema vem sendo há muito usado por Castoriadis em seus ataques de flanco à teoria e à organização marxistas: ver, por exemplo, "On the history of the worker's movement", *Telos*, 30, inverno de 1976-77. Agnes Heller em *The theory of need in Marx* (1976), desenvolve alguns elementos para a necessária discussão, mas ver também as críticas úteis de Kate Soper, *Radical Philosophy*, 17, verão de 1977, pp. 37-42.
172. Tony Skillen, "Marxism and morality", *Radical Philosophy*, 8, verão de 1974.
173. Andrew Collier, "The production of moral ideology", *Radical Philosophy*, 9, 1974.
174. Uma crítica muito mais séria foi iniciada por Philip Corrigan e Derek Sayer, "Moral relations, political economy and class struggle", *Radical Philosophy*, 12, inverno de 1975, que começa muito bem mas em seguida se torna dispersivo, talvez porque os autores não estivessem dispostos a levar a sua crítica ao ponto de reconhecer o "silêncio" em Marx.
175. Skille, *op. cit.*
176. Uma frase oca que Anderson volta a utilizar em sua autocrítica *Considerations on western marxism*, p. 103.
177. Mas os trotskismos raramente ofereceram a "Teoria" sob formas tão pretenciosas e mistificadoras. Representaram, com mais frequência, um retorno mais antiquado a um leninismo nocional purificado que, embora habitualmente "econômico", com frequência inepto e sempre estridentemente arrogante, é pelo menos redimido por uma certa atividade política, no curso da qual os "quadros" aprendem muito, e muitas vezes o suficiente para afastá-los de suas seitas fechadas em si mesmas.